ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME X

CAHIER II

ANDRÉ BREMOND, S. J.

LE DILEMME ARISTOTÉLICIEN



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXIII

AVANT-PROPOS

Au moment d'envoyer mon manuscrit à l'administration des « Archives », qui me rappelle avec insistance une promesse imprudente faite il y a cinq ans, j'éprouve quelques scrupules dont je fais part au lecteur bienveillant.

On trouvera mon érudition assez maigre. En dehors d'Aristote, j'ai peu cité. Je ne suis pas cependant ignorant de tout ce qu'on a écrit sur Aristote; mais, d'abord, à vouloir épuiser la « littérature » de mon sujet, j'aurais craint le sort de Philoxène Boyer. C'était un Shakespearien enthousiaste qui s'était proposé de faire sur Shakespeare le livre définitif. *Mais il fallait d'abord lire tout ce qu'on avait publié sur le grand homme. Et c'est pourquoi l'infortuné Philoxène mourut à la tâche, noyé dans ces commentaires étrangers, sans avoir écrit le premier mot du livre rêvé, sans s'être accordé le loisir de relire* Othello *ou la* Tempête, *pour la seule joie.*

Je n'écris rien de définitif. Je pose seulement une question.

J'ai lu cependant bon nombre de livres et d'articles sur Aristote et quelques-uns excellents. Mais avant d'écrire, j'ai voulu tout oublier, être délibérément ingrat, pour converser quelque temps avec le Maître seul à seul, me donner au moins cette illusion. On s'imagine être seul, mais tout le temps, le subconscient reste chargé de dettes; ce que nous pensons trouver, le meilleur, le plus sincère, nous est suggéré par un secret bienfaiteur.

Je veux donc au début reconnaître mes dettes en bloc.

Je sais que, si je me remettais à relire l'Aristote *des* Grands Cœurs, *je n'aurais pas le courage d'envoyer mes feuilles à l'impression. Le maître en Aristote qu'est M. Chevalier m'entraînerait à des discussions sans fin sur le Nécessaire et l'Infini... Ceux qu'il m'arrive de contredire ne sont pas ceux qui m'ont le moins instruit. Si ma gratitude prend la forme*

d'un doute, d'une série de difficultés, elle n'en est pas moins sincère.

Je m'excuse de traces d'improvisation dans la forme. Le fond, quelle qu'en soit la valeur, n'est pas improvisé du tout. J'espère que les lignes générales de mon sujet se dégagent avec une suffisante clarté. Je n'ai pas épargné les répétitions, pas assez peut-être. Mais les Grecs, et Aristote entre tous, y allaient bonnement et ne se privaient pas de répéter les bonnes idées et les bons textes.

Les traductions d'Aristote sont le plus souvent de moi. Et souvent aussi j'ai résumé ou adapté le texte grec. On ne me trouvera peut-être pas assez littéral. Je pense cependant avoir rendu exactement le sens philosophique, et je n'ai, de propos délibéré, sollicité aucun texte. Enfin, si, arrivé à la conclusion de ce cahier, un lecteur, un aristotélicien, trouve que mon Dilemme n'en est pas un, qu'Aristote s'accorde tout le temps avec lui-même, s'il a la charité de restituer d'une manière claire et convaincante la synthèse aristotélicienne, celle d'Aristote *lui-même, je ne suis pas le seul à qui il rendra un signalé service et mon « Dilemme » après tout n'aura pas été en vain.*

INTRODUCTION

Au Moyen Age la question aristotélicienne aurait pu se poser ainsi : Aristote est-il le « Philosophe » *simpliciter?* N'y a-t-il que lui? Est-il le maître unique de la « philosophia perennis »? Ou, si elle le déborde, comment le situer et définir son rapport avec ce qui suit et ce qui précède? Surtout son rapport avec le platonisme?

Encore aujourd'hui, Aristote divise les esprits.

Pour certains, il est au sommet extrême de la philosophie purement humaine. Avant lui : essai, conjecture, témérité. Avec lui et par lui : tout le savoir, étendue, universalité, ordre et clarté des principes et des déductions. On se demande ce qu'il reste à faire après lui. Sans doute, aucun scolastique moderne ne voudra maintenir qu'Aristote ait fait toute la science, mais on maintient qu'il a fait toute la métaphysique, et pour toujours...

Sans aller jusqu'à l'idolâtrie, on peut, avec saint Thomas, considérer dans Aristote le terme de la sagesse antique et même de la raison tout court, sans l'opposer du tout au tout à Platon. Mais il aurait dépassé Platon et intégré tout le Platonisme métaphysiquement utilisable. Remarquons que saint Thomas avait de Platon une connaissance très imparfaite et surtout d'après Aristote lui-même; il n'avait guère d'autre source. Des œuvres de Platon, il ne connaissait que le *Timée*.

Il est plus fréquent d'opposer l'un à l'autre les deux maîtres, le Philosophe du divin au Savant terrestre. Laissons à Aristote cette vaine science de ce qui périt. Demandons à Platon de nous orienter vers l'Éternel... Ou, en sens inverse, laissons le Rêveur des Idées, inutile et dangereux; attachons-nous au réel où nous sommes, où nous vivons, qui nous presse : demandons à Aristote d'en définir la plus intime réalité.

Ou encore on peut considérer Aristote et Platon comme le

deux plus insignes représentants de deux tempéraments intellectuels non pas opposés mais complémentaires : l'Idéaliste (objectif) et le Réaliste; Aristote le définiteur des réalités de notre expérience, Platon le dialecticien de l'Infini :

« L'un sculptait l'idéal et l'autre le réel ».

Une autre « antinomie » est dénoncée entre le paganisme essentiel d'Aristote et une philosophie chrétienne. Et l'on se demande comment saint Thomas a pu croire opérer la synthèse de l'un et de l'autre?

Le postulat commun de ces oppositions est que l'Aristotélisme est un système achevé, parfaitement cohérent.

Est-il aussi définitif que l'on pense? Aristote a-t-il résolu tous les problèmes qu'il a posés, et ses solutions sont-elles toujours dans le même sens?

Aristote est bien tout ce que l'on dit; mais il est aussi le philosophe de la vie et de la continuité vitale, j'allais dire de l'évolution, par opposition à Platon définiteur des types éternels. Il est aussi, reconnaissons-lui ce mérite, l'homme des *apories* (et qui n'est jamais trop pressé de les résoudre), il est le grand douteur dogmatique.

Ne serait-il pas très « aristotélicien » et très sage de l'étudier lui-même dans les incertitudes de sa pensée, dans son mouvement, couronné ou non de succès, vers la réalisation de son type, de reconnaître loyalement les difficultés, les contradictions au moins apparentes (quelquefois très apparentes) de son système, de tâcher de les ramener, sans violence, à une aporie fondamentale? Ce n'est pas faire injure à ce grand douteur de le traiter lui-même comme la plus passionnante des apories.

Depuis longtemps, on a signalé dans les écrits d'Aristote, dans la Métaphysique, la Morale... l'opposition entre un platonicien qui ne se résigne pas à abdiquer et un naturaliste empiriste qui semble avoir juré la mort du platonicien. Récemment l'allemand Jaeger a donné une esquisse savante de l'évolution aristotélicienne... Peut-être a-t-il simplifié lui-même la courbe fatale. L'empiriste aurait fini par supplanter entièrement l'idéaliste : il ne resterait qu'à apprécier cette évolution par son terme; heureuse, du mythe à la réalité empirique

(Gomperz, Jaeger), ou lamentable histoire d'une âme qui se perd (Taylor).

Nous sommes d'accord avec Taylor. Si l'empiriste a réussi à tuer l'idéaliste... Malheur, abomination..!

Il n'est que trop vrai. Aristote a poussé la critique des Idées dans un esprit dénué de bienveillance, de cette bienveillance intelligente qui serait d'après lui la vertu intellectuelle du juge. Un jour même, un mauvais jour, il a abjuré solennellement le dogme de la transcendance du Bien. « Amicus Plato, magis amica veritas ». Et quelle vérité? le relativisme empiriste du Bien! Et les conséquences de cette infidélité ne sont que trop manifestes... Mais si, malgré tout, le platonicien n'est jamais tout à fait mort et si l'empiriste a bien fait de vouloir survivre?... Si Aristote, sans s'en rendre compte clairement, a posé les termes d'une antinomie qu'il n'a pas résolue, mais qui pouvait et devait être résolue, sans sacrifice des idées éternelles de l'Idéalisme ni des légitimes curiosités de l'Empirisme? Si la raison pour laquelle il ne l'a pas résolue et ne pouvait pas la résoudre, n'est aucun dogme positif, mais seulement la négation obstinée du Platonisme des Idées?... Cela vaut la peine d'être étudié de près. C'est l'objet de cette étude.

Le « Dilemme » aristotélicien? J'ai des doutes sérieux sur ce titre... « L'Aporie » serait peut-être plus exact, mais trop général. « Les deux Aristotes »? Ce serait trop accentuer la dualité et la donner pour définitive. Sur le conseil d'un docte ami, je maintiens « le Dilemme » et je l'explique. Une fois définie la position initiale du Maître et la promesse de sa philosophie, ce sera, à tous les tournants de l'enquête, à tous les débuts de chapitre, sur la Substance, la Cause, l'Ame humaine et la connaissance, la Morale, le Monde et la Causalité de l'Acte Pur, l'option proposée, respectueusement, sans arrière pensée de débat dialectique, entre deux partis, Platonisme ou Empirisme : Maître, que décidez-vous? Il semble qu'il faille choisir. Ou indiquez-nous d'un geste sur une voie moyenne... Mais le plus souvent il ne nous entend pas et laisse notre âme en suspens... Cependant nous ne pouvons manquer de nous instruire en chemin.

*
* *

L'ordre des questions sera le suivant :

1° *Point de départ. Aristote contre Platon :* critique des Idées; les deux mondes isolés l'un de l'autre, les Idées divines sans communication intelligible avec l'expérience humaine... A cette dualité Aristote prétend opposer une philosophie du réel qui, partant de l'expérience immédiate et de l'idée *dans* les choses, nous élève jusqu'au divin par un mouvement dialectique continu.

2° *Préliminaires logiques :* première détermination du réel par l'analyse du discours, les Catégories. Interprétation du jugement : Attribution de déterminations diverses à un sujet qui demeure. De la *Substance première* et de la *Substance seconde.*

3° *De l'Être comme objet de science* et du *premier principe* de l'être (*Met.* III). Comment le principe analytique de contradiction se transforme, dans la réfutation de l'Héraclitisme, en principe synthétique d'identité, ou affirmation de la substance sous le changement, exigence de l'être identique contre l'apparence du flux universel.

4° *De l'«* Οὐσία *» ou de la Substance.* Qu'est-ce que l'être au sens propre? Substance première ou Substance seconde? L'individuel concret ou l'essence intelligible, la forme, l'idée? Dilemme : primat de la *chose* ou primat de *l'idée?* Indécisions ou apories.

5° *Explications du mouvement* du point de vue de l'idée. L'Acte et la Puissance. Synthèse aristotélicienne de la vie et de l'idée dans l'Acte. Primat et Causalité de l'Acte. Apories sur la Causalité, peut-être insolubles, par la méconnaissance de la transcendance de l'Idée. Quelle notion Aristote a-t-il eue de la causalité efficiente?

6° *De l'âme, de la pensée et de la science humaine...* Apories sur l'âme intelligente. Transcendance, indépendance de l'esprit, comment conciliables avec les formules très empiristes de *l'âme, forme* du corps? Antinomies de l'empirisme et du Platonisme dans la connaissance. Le mystère de l'intellect agent...

La *science :* théorie syllogistique et statique... et d'autre

part science et méthode d'Aristote naturaliste, le finalisme, le sens de la vie, de l'évolution... la *continuité* des formes vivantes...

7° *Le monde et Dieu :* Doutes sur la nécessité, dans le système, d'un Premier Moteur, sur son efficacité, son rapport intelligible avec le monde de l'expérience. Les apories de la preuve. Dilemme : Panthéisme ou solution de continuité intelligible entre l'Acte Pur et le monde. Les deux aspects du système : statique ou dynamique.

8° *Place de l'homme dans le système.* Les apories de l'Ethique. La solennelle abjuration du Bien de Platon. Conclusion platonicienne sur la fin de l'homme. L'architectonique de la Morale? Politique ou Métaphysique? le Magnanime ou le Surhomme Aristotélicien.

CHAPITRE PREMIER

LA CRITIQUE DES IDÉES.

Par la critique des Idées, Aristote définit sa philosophie en opposition à son maître Platon. Mais l'opposition n'exclut pas dans sa pensée une communauté relative de principes. Cet antiplatonicien peut s'estimer, sans se contredire, le continuateur de celui qui fut son maître pendant vingt ans. Mais souligner l'opposition, c'est affirmer sa propre originalité et le progrès que marque sa propre pensée.

On peut résumer ainsi l'héritage de Platon :

1° Unité de la philosophie spéculative et pratique. Vertu, Bonheur, c'est science du Bien. Et le principe de toute science, c'est la valeur de l'Être, le primat de l'Esprit et du Bien.

2° D'où l'irréalité ou la moindre réalité de ce monde changeant qui s'écoule perpétuellement entre l'être et le non-être. Réalité de l'intelligible ou de l'Idée. Réalité des Idées, types transcendants de tout ce qui est.

3° Aporie sur l'*Idée*. De quoi y a-t-il idée? De tout prédicat possible? L'idée, l'intelligible est ce qui se dit de plusieurs et ne s'identifie avec aucun objet concret... Est-ce l'universel, terme de l'abstraction, est-ce un type comme un idéal d'artiste où la richesse est en raison directe de l'universalité et de la simplicité? Est-ce un nombre? Comment l'idée est-elle participée?

Notion de la *science :* Comment la véritable science, si elle s'aide de l'expérience, est cependant « a priori », science de ce qui doit être, de ce qui est de droit, au-delà et en dépit des apparences. Ainsi il y a une astronomie de droit qu'il faut opposer à la mesquine observation des apparences de notre ciel. Quant à la science expérimentale des corps, c'est un amusement sans repentance, non une science véritable.

4° *L'âme,* sa nature divine, sa double affinité au réel divin immobile, au « même » ou à l'idée, et au devenir.

5° Enfin interprétation pythagoricienne de la *théorie des Idées*. La part de Platon dans ce néo-pythagorisme est difficile à faire. Dans les dialogues, il y a des idées de nombres, l'idée de l'*un,* l'idée de la Dyade. Dans la *République,* les concepts mathématiques ont une réalité intermédiaire entre les choses et l'idée proprement dite. Objets de science par leur fixité, leur éternité, ils ne justifient pas leur existence. Ce sont encore des *hypothèses*. Leur être doit être fondé sur une réalité plus haute, les Idées proprement dites, et le « Bien ». Enfin si Platon a été amené à concevoir, au sommet de l'intelligible, des Idées-nombres, ce sont des nombres analogues seulement aux nombres de calcul, nombres qui ne s'additionnent pas entre eux, des nombres bons et beaux ou au-delà de ce que nous pouvons imaginer de bonté ou de beauté. Le Mathématisme transcendant est esthétique et surtout moral.

*
* *

Nous n'avons pas à nous arrêter aux successeurs officiels de Platon ; ce n'est pas notre sujet. Ils pythagorisent à l'envi. Retenons seulement, sur le témoignage d'Aristote, l'erreur funeste de Speusippe, par laquelle le Platonisme perd sa signification profonde. Speusippe détrône le Bien[1]. En toute chose qui se fait, le meilleur, le plus beau, le plus parfait est seulement au terme. Après ce beau coup, s'étant privé du principe ontologique de synthèse, on ne s'étonnera pas que Speusippe suppose pour tout ordre de faits un principe séparé, hétérogène à ceux qui précèdent. Après « l'un et le plusieurs », l'espace géométrique, la vie, etc. Ainsi la philosophie manque son but qui est la réduction du multiple à l'unité ; elle est faite d'épisodes décousus comme une mauvaise tragédie.

De l'héritage de Platon Aristote garde avant tout le primat du Bien. « Une maxime, dit Ravaisson, domine toute sa philosophie, c'est que le meilleur est en tout le premier ». Cela est très vrai... dans l'ensemble. Nous devrons signaler des éclipses de cet axiome. Il est vrai qu'Aristote est et restera

1. *Met.* XII, 1072 b. 31 ; cf. VII, 1028 b. 21, etc.

jusqu'à la fin un philosophe *finaliste*, et la *fin* est le bien. Mais Ravaisson ajoute : « maxime dont il fut le premier à faire une règle universelle ». Cela est moins vrai; la maxime est socratique et platonicienne. La différence entre Platon et Aristote sur ce point est entre l'invincible fidélité de Platon et les défaillances d'Aristote. En toute enquête Aristote cherche le Bien ou la cause finale, mais *tel* bien de *telle* chose. Le Bien est-il pour lui l'unique principe *ontologique?* Y a-t-il un Bien auquel tous les biens se rapportent et qui soit, comme tel, la cause de tout?

Disons donc d'Aristote qu'il retient du Platonisme le primat du Bien, ou que le Bien est d'une certaine manière la première des causes, que le réel est intelligible, et le plus réel, le plus intelligible en soi; que le principe de réalité dans une chose est l'essence intelligible ou l'idée... la causalité formelle de l'idée. Et encore qu'une puissance active agit en vertu de sa forme ou de son idée.

Mais *Aristote contre Platon :* négation de toute subsistance des Idées séparées et de leur causalité transcendante. Les Idées ne sont que dans les choses. Cela pourrait nous entraîner à la négation de l'être immatériel, et certains prétendent qu'en effet Aristote ne reconnaît pas d'être subsistant qui soit sans matière et purement intelligible, et que son Dieu suprême est le monde ou l'âme du monde. Mais l'Acte Pur semble bien être un pur intelligible, réel, subsistant; il ne s'entend guère autrement. Seulement il *n'agit* pas *en tant qu'idée.* Il est objet d'amour, cause finale, non cause efficiente. La contradiction ou la confusion platonicienne serait, d'après Aristote, d'avoir attribué aux Idées une causalité à la fois transcendante et immanente, efficiente et formelle.

Ce platonisme serait, d'après lui, condamné à un dualisme irréductible. Au contraire, en ne reconnaissant l'idée que dans les choses, il prétend pouvoir achever l'œuvre propre du philosophe qui est de tout ramener à l'unité d'une cause supérieure.

Cette promesse est belle : du terrestre au divin, d'un seul mouvement continu. Il reste à voir si cela est possible. Car enfin, il faudra bien, à un moment, quitter l'immédiatement connu, affirmer un au-delà de l'expérience. En vertu de quel

principe et par quelle nécessité de méthode? Car nous ne pouvons pas nous contenter de *métaphores*. Comme Newton se donnera pour règle, de ne point imaginer d'hypothèses, ainsi Aristote, instruit par l'erreur de son maître, s'est bien promis de ne pas prendre des métaphores pour des raisons. De la matière à l'Acte Pur, il nous doit une Dialectique strictement rationnelle[1].

*
* *

La critique la plus poussée de la théorie des Idées se trouve dans la *Métaphysique*, au livre Z, au premier livre et à l'avant dernier. Rappelons que l'objet de la philosophie est la recherche des causes; expliquer le réel en répondant aux questions que l'esprit se pose nécessairement à son sujet. Mais il faut d'abord définir exactement ces questions et ces causes, ce que l'on n'avait pas fait clairement avant Aristote. (C'est sa pensée que j'expose).

Distinguons les quatre causes : formelle, matérielle, finale, et la cause du mouvement ou la cause motrice. Je dis *motrice* et non *efficiente*, les deux termes ne sont pas synonymes et on peut se demander si Aristote a eu de l'efficience l'idée que nous en avons.

Examinons la théorie des Idées du point de vue de la

1. Et déjà pour certains trop pressés, Aristote est tout condamné. Le théoricien de la définition exacte des concepts et de la méthode syllogistique, du syllogisme nécessaire dont le moyen terme est une nécessité de définition, se condamne à ne pas dépasser le réel le plus définissable et comme tel le plus terrestre... Il devra procéder par analyse... Et en effet, il ne se donne au début que le principe de l'analyse, la loi de non contradiction : que le réel, l'objet donné est ce qu'il est, ni plus ni moins...

Il serait souverainement injuste de juger ainsi de tout l'Aristotélisme d'après la méthode indiquée dans les *Analytiques*. Aristote expose très clairement une théorie du syllogisme qui est bien sienne, et il est très vrai qu'une méthode purement syllogistique serait stérile. D'un concept expérimental on ne tirera jamais que ce que l'expérience y a d'abord mis Tout ce que l'on pourra obtenir sera une coordination des concepts acquis. On ne peut espérer d'y rien ajouter. Mais, où Aristote a-t-il dit clairement que le syllogisme était sa seule méthode et sa méthode de découverte? Et s'il l'a dit quelque part, est-il sage, est-il juste de le prendre au mot? Quel est le philosophe auteur d'une méthode qui l'applique exactement? Serait-ce Descartes? Il y a les formules qu'un esprit donne de ses propres démarches et il y a ces démarches elles-mêmes. Le plus grand esprit ne connait pas la moitié, le plus précieux de son génie. On pourrait dire ici que la véritable méthode se moque de la méthode.

causalité. Origine de la théorie : Platon adopte le dogme héraclitien de l'écoulement perpétuel du monde sensible, mais il veut donner un objet stable à la science; cet objet, il le suppose et ce sont les Idées. Mais Aristote objecte :

1° L'inutilité d'une théorie qui, pour expliquer le monde de l'expérience, ne fait que le doubler d'un autre monde composé pour le moins du même nombre d'objets; car il y aura pour le moins autant d'idées que de choses. S'il n'y a qu'une idée de chaque espèce, il y aura plusieurs idées de chaque objet d'une espèce, idées de tous ses attributs et de tous ses aspects intelligibles.

Encore, en vertu des raisons platoniciennes de poser des idées, il y en aura beaucoup plus qu'il ne voudrait. Il prétend ramener le multiple à l'un; tout ce qui se dit de plusieurs aura donc son idée, même les attributs négatifs (idée de non-homme), idées de termes relatifs... Et si toujours, d'après Platon, il faut tenir pour réel tout ce qu'on peut penser en dehors de tout objet sensible, il y aura des idées des objets particuliers. En effet on peut les penser après qu'ils ont cessé d'être.

2° Absurdité de l'idée qui n'est qu'un Universel hypostasié, à la fois un et multiple, hors des objets et dans les objets, dépendant et indépendant.

Argument du troisième homme : l'idée est de la même essence que la chose qui participe d'elle, ou ne l'est pas. Si elle est de la même essence, si elle a la même quiddité, elle fait nombre avec elle. Si l'homme en soi est un homme, c'est, ce ne peut être qu'un homme de plus. A tout le moins cette ressemblance doit être expliquée; elle le sera platoniquement par une idée supérieure, un troisième homme au sujet duquel se posera la même question et ainsi de suite à l'infini.

L'idée platonicienne subsiste en soi, elle est substance. Ainsi telle idée substance, idée spécifique et spécifiquement une, se trouvera composée d'autres substances, idées génériques. Or la substance est par soi une et indivisible et Démocrite l'a bien vu....

Enfin il répugne que le réel subsistant soit en même temps universel. La substance est individuelle et incommunicable. Les théoriciens des Idées ont conçu des réalités transcendantes

éternelles (en cela ils n'avaient pas tort); mais ne trouvant pas d'autre nature à leur donner, ils leur ont attribué celle des choses sensibles et posé ainsi le cheval *en soi*, l'homme *en soi*. Le procédé est enfantin de simplicité; il n'est que d'ajouter à n'importe quelle substance le mot *même* ou *en soi* et l'on a une idée platonicienne. (Quel grand naïf que mon maître Platon!)

3° *Inertie de l'Idée.* Elle ne peut être aucunement cause. A quoi sert-elle? C'est une définition hypostasiée, sans vie, sans pensée; elle n'est pas cause formelle, étant hors des choses, substance existant en soi, par soi; elle n'est pas cause du devenir, on ne voit pas du tout comment cette solennelle inertie peut déterminer aucun changement. Participation, dit le Platonicien; mais ce n'est qu'un vain mot ou c'est l'absurdité même. Participation, exemplarisme, causalité exemplaire, cela ne mérite pas discussion. C'est pure métaphore poétique et battologie. Platon tient cette fausse idée des Pythagoriciens. Ils disent que le réel existe par imitation des nombres. Platon a dit participation, mais pas plus que les Pythagoriciens, il n'a expliqué ce qu'il entendait par là.

Qu'on l'explique comme on pourra, on n'évitera pas l'absurdité d'une cause à la fois motrice ou efficiente et formelle, transcendante et immanente.

Qu'il y ait une réalité transcendante qui soit cause universelle du devenir, c'est possible, c'est même la vérité; nous la trouverons au terme de notre philosophie qui part du réel et se termine au réel; ce ne sera pas une *idée* mais *un acte*, l'*Acte pur*. Mais cet acte sera purement transcendant, nullement immanent (ou s'il m'arrive de suggérer quelquefois cette immanence, qu'on excuse cette réminiscence et cette distraction platonicienne).

Cette critique des Idées, qui paraît à Aristote décisive, s'applique aux Transcendentaux, à l'Être en soi, à l'Un en soi, au Bien en soi, la raison est la même.

*
* *

Dans cette introduction, nous n'avons parlé que de principes et de méthode. Dans une étude complète sur Aristote,

il faudrait ajouter un mot sur le *tempérament*. Car une philo sophie, en ce qu'elle a d'humain, se fait avec des principes... et un tempérament, des goûts naturels, voire une hérédité... et le fils de l'Asclépiade s'intéresse aux choses de toute autre façon que l'Athénien eupatride Platon, neveu de Critias et dévot de Socrate. Comme tout cela a été excellemment traité ailleurs par de plus doctes, je me contente ici d'une note et surtout d'un texte où le « bon » Aristote s'est, sans y penser, naïvement dépeint. On a pu opposer le génie spéculatif d'Aristote au génie essentiellement pratique de Platon. Non sans quelque raison. La préoccupation morale et politique ne quitte guère le divin Platon; l'idée est maîtresse de vie. Et quand le terrestre Aristote se donne pour objet l'homme moral ou social, il en fait la science comme il fait celle des animaux, comme il étudie les mollusques, avec cette différence que l'homme est dans la nature l'animal parfait que la Nature se propose comme terme de toutes ses productions. Il est curieux de choses; Platon était moins curieux, Socrate pas du tout. On n'est pas curieux d'un Bien qui est l'unique raison de vivre. On l'aime et on s'efforce d'y tout rapporter dans sa conduite et dans celle de l'État.

Aristote curieux n'est pas cependant un de ces frivoles amateurs de spectacles divers auxquels Platon oppose le philosophe amoureux de l'Un. Aristote est curieux de l'*unité* en toutes choses et du rapport des parties à l'unité. Très noble et très philosophique, j'ajouterai même religieuse curiosité. C'est ce qui ressort de mon texte :

« Les choses naturelles sont les unes inengendrées, impérissables, éternelles, tandis que les autres sont sujettes à la génération et à la corruption. Les premières sont excellentes et divines, mais moins accessibles à la connaissance. De tout ce que nous voudrions savoir d'elles, il y a bien peu de chose à la portée de nos sens. Quant aux êtres périssables, nous vivons parmi eux, nous partageons la même condition (la même nourriture) et pour cela nous les connaissons mieux. Nous pouvons recueillir, si nous nous en donnons la peine, abondance d'information sur leurs diverses espèces. Et l'une et l'autre étude a son charme propre. Les choses éternelles sont d'un tel prix que le moins que nous puissions savoir sur elles est de soi plus agréable que la connaissance de tout le reste, de même qu'à l'amoureux la plus petite partie entrevue de ce qu'il aime est plus douce que la vision de toute autre chose grande et belle... Mais enfin l'étendue de la science que nous pouvons avoir des

choses terrestres doit entrer en ligne de compte et la proximité et la communauté de nature fait que nous nous y intéressons davantage et balance presque l'intérêt de la plus haute et divine science... Nous allons donc parler de la nature des vivants, ne négligeant aucun détail, même qui paraîtrait le plus vil,.. car là même où le sens ne trouve aucun plaisir, la nature ouvrière prépare à la contemplation d'incroyables jouissances, à ceux qui peuvent s'informer des causes et qui sont par nature véritablement philosophes... Il ne nous faut donc montrer ni dédain ni dégoût pour l'étude des animaux réputés les plus vils; ce serait enfantillage. Le mot d'Héraclite convient ici : des étrangers le venant voir, le trouvèrent qui se chauffait au feu de sa cuisine et s'arrêtèrent sur le seuil. Mais lui : « Entrez, leur dit-il, sans crainte, les dieux sont partout et aussi dans ma cuisine ». De même celui qui entreprend l'étude de n'importe quel animal ne doit pas faire le dégoûté, mais penser que dans tout il y a la marque de la nature et donc la beauté... » (*De partibus animalium,* I, 5).

Ce texte admirable est tout aristotélicien et tout humain. « Homo sum et nihil quod spirat... » Je suis homme et rien de ce qui respire ne m'est étranger. Mais reconnaissons aussi le caractère religieux de la science de cet empiriste, curieux certes passionnément et religieusement du divin dans les choses.

Il est loin de Platon; son regard s'arrête aux cieux divins, mais *divins* n'est pas ici vaine épithète admirative; les cieux, les astres sont des dieux, vivants, éternels, bienheureux, dignes de notre admiration et de notre hommage. Seulement le culte dont il convient de les honorer, serait surtout et, semble-t-il, pour Aristote, uniquement de louange et d'admiration. Ce divin est trop au-dessus de nous pour prendre de nous aucun souci. Cependant il pénètre tout, même ici-bas et tout tend au divin. Il faut suivre notre inclination et aimer les choses terrestres les plus humbles, puisqu'après tout nous partageons leur condition :

Hôtes de l'Univers sous le nom d'animaux,

mais considérer en elles la divinité diffuse et l'effort vers le plus divin.

Cette digression montrera, j'espère, que nous ne sommes pas insensibles, loin de là, au mérite et même au charme d'Aristote. Cela dit, et tout soupçon de prévention maligne écarté, entrons dans l'étude du système.

CHAPITRE II

POINT DE DÉPART LOGIQUE; LE JUGEMENT ET LA SUBSTANCE.

Partons du réel, mais du réel tel que l'esprit le saisit et l'affirme, partons de l'acte parfait de la connaissance et c'est le jugement : sujet, copule, attribut. Et le jugement premier auquel les autres se ramènent, est l'attribution d'un prédicat, manière d'être, perfection, qualité, à un sujet existant.

On dénonce aussitôt l'erreur naïve de confondre l'ordre logique et l'ordre ontologique. Platon hypostasiait tout attribut universel, et Aristote le lui a assez reproché, mais à son tour il définit le réel, substance, accident, d'après la *proposition*, forme du discours humain.

Mais quelle philosophie sublime peut s'affranchir des conditions du discours? Le travail n'est-il pas de discerner ce qu'il y a de réel et de transcendant dans l'objet rationnel, si l'esprit trouve dans son exigence même et le sens de ses limites le moyen de se dépasser et de se juger? Partons donc du réel tel qu'il se présente à l'esprit dans la connaissance pleinement consciente et distincte, tel que l'esprit, par son activité propre et spontanée, le revendique pour lui-même, le juge et le définit. Vaine entreprise d'isoler le fait, le donné pur et simple, des conditions de la connaissance. Je ne puis abstraire de cette activité de l'intelligence qui pose l'objet en face d'elle, de l'autorité de l'intelligence qui juge ce réel, qui se jugera elle-même et discernera dans le fait donné, l'absolu du relatif, ce qui tient de l'infirmité de la raison et des conditions d'une connaissance discursive et ce qui tient de l'Esprit, juge souverain.

Mais, poursuit-on, dès le début des *Catégories*, Aristote se donne toute la philosophie. Il réalise sans examen critique, le sujet-substance. Substance, forme logique réalisée et inintelligible dès qu'on la pose en soi, isolée de l'esprit, isolée des soi-disant *accidents* qui lui donnent un sens. Inutile d'aller au

delà de cette première page des *Catégories*, où le primat de la « *chose* » est si solennellement affirmé.

Inutile en effet, si Aristote devait s'en tenir là ; mais comme la Métaphysique, que ces définitions ne font qu'introduire, pourrait s'appeler : « Apories sur la Substance », ou, comme nous disons : « Critique de la substance », il est peut-être utile et sage de faire crédit au maître et de le suivre jusqu'au bout.

Non, insiste l'Idéaliste absolu (c'est, si l'on veut, M. Brunschvicg). Inutile de poursuivre, Aristote a pris parti pour le réalisme contre Platon et l'Idéalisme, pour *l'être* contre l'Idée. Il fallait choisir dès le début et il a fait le mauvais choix, il ne pourra plus se rattraper. Il a choisi *l'être* existant contre le *vrai*, ou, partant de l'être, il s'est donné la tâche *a priori* impossible de concilier l'être et le vrai, car les deux termes sont hétérogènes, ou mieux ils s'excluent. Un fait se constate, la vérité se conçoit immédiatement ou se démontre. On ne conçoit pas l'être, on le démontre encore moins. Ce qui se conçoit le mieux, le plus clairement et le plus invinciblement *vrai*, le mathématique, est aussi le plus éloigné du réel existant. Ne disons pas que la vérité est comme telle indifférente à l'existence, mais qu'elle exclut l'existence. Le Vrai est ce que je conçois d'une chose existante et temporelle... *sub specie aeternitatis* (*aut non existentis*). C'est l'absolu, en dehors de toute condition d'existence, qu'elle révèle à mon effort. Et c'est toute l'utilité, tout le prix de la chose existante, de solliciter l'intelligence à la penser et, en la pensant, à la dégager de l'existence, à la nier comme existante. Seulement elle est inépuisable... et ce qui reste d'elle, qui n'est pas encore désindividualisé, conçu, éternisé, c'est le sujet, la chose, la substance, l'*être,* idole de réalité.

Partons du jugement... Le sens du jugement, toute la philosophie est là. Pour Aristote et le sens commun, la fonction de juger est de rapporter des attributs intelligibles à un *sujet* réel, à revêtir l'être de son intelligibilité. Mais cet être, ce sujet ne peut être que sujet ; il a une valeur incommensurable avec tous les attributs conçus ou concevables, il *est,* il *existe,* quand il ne serait qu'un chien galeux ou une pierre... Cette philosophie aboutit au culte de la *substance,* substrat des attributs, ou de l'inintelligible comme tel.

Mais on peut interpréter le jugement d'autre manière, et mettre l'accent non sur le terme privilégié, le sujet (ou l'inintelligible comme tel), mais sur le rapport lui-même. L'esprit pense le rapport, non les termes, non assurément le sujet substance et il n'est satisfait que par le rapport nécessaire, la loi. Son progrès dans l'intelligence de la vérité est dans la subtilisation des termes du rapport. Il ne faut considérer en lui que cette fonction légiférante et se bien garder, par une objectivation de bon sens vulgaire, de faire de l'esprit lui-même un sujet permanent.

Je n'entreprends pas ici de discuter l'Idéalisme absolu, mais ce réquisitoire nous est utile pour préciser la position d'Aristote. Il y a en effet une antinomie entre l'être et l'idée, l'existence et notre pensée ou notre conception des choses. Et il y a aussi le principe nécessaire que l'être est intelligible, sinon directement concevable, que nous ne pouvons pas dissocier l'être de l'esprit. Ici Platon, en dépit des interprétations tendancieuses, s'accorde avec Aristote, si le mouvement de sa pensée mathématique était plutôt de réaliser le nombre que de mathématiser le réel et de le dissoudre en rapports purs et simples.

J'ajouterais même qu'avec un idéaliste comme M. Brunschvicg, nous avons au moins ceci de commun que nous attachons un prix à la connaissance et à son objet; que sa philosophie veut être morale et humaine et principe de vie morale. Il ne se désintéresse pas du *bien vivre;* il y a un prix, une valeur de l'*agir,* il y aura donc une valeur de l'*être* en tout qu'il se rapporte à l'*agir*. Or l'être est acte; c'est par l'acte qu'Aristote tendra à identifier l'être et l'idée, au delà sans doute de la conception, mais non au delà de l'Esprit.

Cela dit, procédons avec Aristote à la définition des *catégories*. Nous n'en retiendrons que la distinction de substance et d'accident, de substance première et de substance seconde.

La Substance, par excellence, ce que l'on entend d'abord et surtout par *Substance*, c'est ce qui n'est pas dit d'un sujet[1] et n'est pas en un sujet — par exemple cet *homme* ou ce

1. *Catégories*, 5...

cheval (ce qui répond dans la réalité au sujet du jugement). — La Substance, en grec οὐσία, c'est-à-dire ce qui *est* au sens propre. Ainsi, dès le début, s'affirme dans la philosophie d'Aristote et contre le Platonisme qui réalise l'Universel, le *primat de l'individuel :* La *Substance individuelle* est *Substance première.*

On appelle en second lieu *substance,* ou on appelle substances *secondes*, les *idées spécifiques,* les espèces dans lesquelles les substances premières sont incluses, — et le genre auquel appartient l'espèce. Par exemple l'homme individuel est inclus dans l'espèce « *homme* », et le genre de l'espèce homme (auquel appartient l'espèce homme) est l'*animal.* Appelons donc *substances secondes* les attributs essentiels génériques ou spécifiques tels que l'*homme* ou l'*animal.*

Tout ce qui n'est pas substance première ou substance seconde est accident : quantité, qualité...

La substance seconde est un prédicat universel : elle qualifie un sujet, donc c'est en un certain sens une qualité, mais une qualité essentielle, substantielle, la qualité de la substance comme telle. Elle fait vraiment connaître la substance première, elle exprime ce qu'elle a d'intelligible.

On peut distinguer, au point de vue de la substantialité des substances secondes, entre genre et espèce. L'espèce est plus substance que le genre. Car l'espèce joue à l'égard du genre le rôle de sujet; le genre est attribut de l'espèce et non inversement.

Mais entre les diverses espèces, aucune n'est plus *vraiment* substance que l'autre, l'espèce « homme » exprime l'homme individuel exactement comme l'espèce « cheval » exprime *ce* cheval.

Il en est de même des substances premières : l'une n'est pas plus vraiment substance que l'autre. Cet homme n'est pas plus *substance* que ce bœuf.

On pourrait ici objecter que substance, au sens positif d'indépendance dans l'être, d'*inséité,* de *perséité,* admet des degrés, que c'est un terme analogue. Mais Aristote répondrait sans doute qu'il s'agit ici de la réalité telle qu'elle est signifiée par le discours, la proposition. Toute substance concrète, homme, cheval, pierre, est sujet du jugement et ne peut être

que sujet et nullement attribut. Les qualités essentielles ou accidentelles se disent d'elle; elle ne se dit de rien d'autre. De ce point de vue, nulle différence entre cet homme ou ce cheval ou cette pierre.

Sans doute Aristote, dans quelque endroit de la *Métaphysique* — il ne faut pas lui demander la place exacte, car il n'est pas très sûr de son plan — ne manquera pas d'indiquer au moins la question s'il y a quelque substance plus *substantielle,* plus réelle qu'une autre.

CHAPITRE III

DU PREMIER PRINCIPE.

Ce préambule des *Catégories* et ce premier débrouillage du langage et du réel, autant que les conditions du langage humain peuvent le révéler, n'est pas une théorie philosophique de la substance, mais l'annonce d'une théorie. C'est en fait une interprétation du jugement, la plus plausible, la plus naturelle, mais on peut en concevoir une autre qui introduirait une métaphysique différente et même opposée. On pourrait prendre pour type du jugement la proposition abstraite mathématique et n'y voir que l'affirmation de quelque identité entre deux termes, sans que l'un des termes ait sur l'autre aucun avantage en importance, en dignité, en valeur d'être, par la place qu'il occupe. A = B, ils sont équivalents, B du point de vue qui m'intéresse est la même chose que A ; ou d'une façon plus générale, le jugement exprime qu'un terme est fonction de l'autre et celui qui le prononce ne s'intéresse qu'à la fonction.

D'après Aristote, le jugement porte sur *l'être ;* c'est l'affirmation du primat de l'être dans un terme privilégié, le *sujet*, qui *est* proprement et qui réalise en lui l'être du ou des autres termes qui sont dits de lui. Le blanc n'est pas, mais Socrate *est* et il *est* blanc. M. Brunschvicg a raison de définir par ces deux formes de jugement, deux philosophies opposées, le Réalisme et l'Idéalisme absolu poussé à ses extrêmes conséquences. Ces divisions à partir du fait premier et de son analyse éclairent singulièrement la marche de la critique en philosophie. Encore ne faut-il pas simplifier au point de définir Aristote par ce seul chapitre des *Catégories*. Aristote n'est pas si simple. Pour poser la réalité privilégiée du sujet existant, il ne renonce pas au principe platonicien du primat de l'*esprit*. L'Esprit s'affirme lui-même et sa loi en affirmant *l'unité* du sujet subsistant. L'intelligibilité de cette substance ne sera sans doute jamais épuisée par la suite des prédicats ration-

nels... En droit, cependant, elle est entièrement pénétrable à la Pensée... Comment cela? Ce « comment » est l'objet de toute la science et de toute la philosophie.

La philosophie première ou la métaphysique est la science de l'être comme tel du point de vue de l'esprit dominateur de l'être. Théorie des exigences de l'esprit au sujet de l'être. C'est d'abord *Ontologie;* au terme c'est *Théologie,* science de l'Être absolu, parfait, subsistant, le suprême Intelligible, d'où dépendent tout être et toute intelligibilité. Au livre E de la *Métaphysique,* Aristote est très net sur ce point que la philosophie première, ou étude des principes de l'être en général, est aussi étude du divin et des premières et divines causes... Théologie. La Physique a pour objet les choses séparées, existantes, concrètes, mais mobiles; la Mathématique, l'éternel immobile mais abstrait; la Science la plus haute, l'Être à la fois réel concret et immobile, éternel. Et peut-être ne se souviendra-t-il pas toujours de ce sens théologique de l'Ontologie, et il lui arrive (comme à d'autres après lui, scolastiques et bien intentionnés) de traiter la métaphysique en nominaliste, comme détermination et définition des formes les plus universelles du langage, métaphysique-lexique qui ignore et veut ignorer le sens divin de ces formes. Mais dès le livre III où il défend le principe premier de la pensée, Aristote, après quelques hésitations, s'affirme métaphysicien de l'Être ou de la Substance réelle et parfaitement immobile, d'une immobilité divine de perfection. Mais cela ne paraît pas tout de suite.

*
* *

Le premier principe est celui d'identité ou principe de contradiction. Mais comment l'entendre? principe purement formel d'une pensée purement analytique, principe de l'objet mental, logique, comme tel... ou principe réel, affirmation *a priori* d'un caractère ou d'une perfection nécessaire de l'être?

C'est en répondant aux adversaires qu'il estime les plus sérieux qu'Aristote arrivera à la pleine définition réaliste et métaphysique du principe : l'Être est un, identique par nécessité de droit, de perfection. C'est ce que je voudrais faire ressortir par l'analyse de quelques pages de la *Métaphysique* (livre IV, ch. 3 et suivants).

Il appartient au métaphysicien d'étudier les principes de la pensée, et le premier et le plus universel principe est qu'une chose « ne peut pas à la fois être et n'être pas ».

Ce principe ne peut être démontré directement, puisqu'il est absolument premier et supposé dans toute preuve et toute pensée. On peut cependant réfuter celui qui le nie ἐλεγκτικῶς par un argument *ad hominem*.

I. — Les arguments contre les sceptiques.

Premier et principal argument. — Le sceptique ne peut rien dire, rien signifier sans affirmer le principe. S'il parle et veut être entendu, s'il *signifie*, il définit, il distingue un objet d'un autre, il suppose donc que l'objet est lui-même et non son contraire ou toute autre chose, que « homme » n'est pas en même temps « non homme »; ou si le mot qu'il emploie désigne un objet et aussi bien son contraire, il ne signifie rien, le discours n'a plus de sens.

Argument exposé avec un luxe presque excessif de précautions. Aristote prévient les objections sophistiques que l'on pourrait tirer de la synonymie, des imperfections de langage.. Tel qu'il est, il est facile à comprendre, il est suffisant et dispense de tout autre. On ne voit même pas quel autre argument est possible, si le principe en question regarde d'abord l'objet de la pensée comme tel, sans rien préjuger de la nature des choses, si ce n'est que rien dans la réalité n'y peut contredire. Mais y a-t-il, dans la réalité, des objets stables, déterminés qui donnent prise à cette loi? Tout ne se confond-il pas dans le flux d'Héraclite? Aristote pressent cette objection, il ne la formulera à peu près nettement que dans le cours de la discussion, et le sens de sa réponse sera l'affirmation pure et simple du principe d'identité au sens fort : l'être comme tel est identique, un et stable; le mouvement suppose l'identique.

Deuxième argument. — Niez le principe, il suit qu'il n'y a plus de substances, d'essences déterminées.

Le beau malheur, dira le pur sceptique. Je ne tiens pas à la substance... Je doute de tout.

Et l'Héraclitéen : C'est précisément la substance que j'entends

nier. Votre principe est fait pour des substances. Y a-t-il substance stable et déterminée? Rien n'est, tout devient[1].

Aristote urge : Tout sera donc accidentel?

(Réponse tacite de l'Héraclitéen : Je ne vous entends pas; la distinction de substance et d'accident est fondée sur le principe ou le préjugé d'identité. Vous commettez la même erreur que Platon : Platon hypostasie l'Universel. A votre tour, vous hypostasiez le sujet de la proposition. Vous supposez naïvement qu'au sujet du jugement correspond exactement dans la réalité un sujet-substance. Toujours le même postulat erroné, correspondance exacte du réel et du discours humain. Pour nous, le jugement exprime purement et simplement une certaine équivalence de deux termes, sans que l'un des deux soit assuré d'une réalité privilégiée, subsistante, fixe.)

Troisième argument. — Si les contradictoires sont vraies du même objet, tout sera un, tout sera confondu : mer, homme, trière...

(Sans doute et c'est ce que nous prétendons. Indétermination pure telle que *unité*, *multiplicité*, n'ont plus de sens. Réelle et bienheureuse confusion.)

Quatrième argument. — Reprise du premier et variations.

Le doute est si absolu qu'il s'emporte lui-même et le sceptique est réduit au silence. Il ne peut rien signifier, à moins d'admettre quelque tempérament et alors il n'est plus sceptique. L'effort d'Aristote est d'arracher à l'adversaire quelques concessions au moins de *probabilité*, l'admission de quelque vérité, si diminuée soit-elle. S'il a le moins, il aura le plus, il aura tout.

Il traduit ce doute en formule, la contradictoire du principe d'identité. Une chose peut à la fois être et n'être pas. Affirmation et négation s'équivalent, et il demande : ce principe-là est-il universel? Si le sceptique admet quelques exceptions, il n'est plus sceptique. Supposons le principe universel. Universelle identité des contradictoires. On peut distinguer universalité et universalité. *Tout ce qui peut être affirmé, peut aussi bien être nié.* Soit, mais peut-être n'accepterez-vous pas la proposition

1. Je mets entre parenthèses les objections supposées des adversaires.

renversée, que *tout ce qui est nié peut aussi bien être affirmé?* Dans ce cas vous tenez au moins une vérité ferme... Mais si le sceptique se dérobe, s'il admet que tout ce qui est nié peut aussi bien être affirmé, comme ce qui est affirmé peut être nié...? On pourrait distinguer encore et Aristote distingue. — Mais à quoi bon? le résultat est le même : confusion désespérée des termes; homme, dieu, trirème, non-homme, non-dieu, c'est tout un. Tout le monde se trompe et tout le monde dit vrai, et le sceptique avoue ou ne peut nier qu'il se trompe. Enfin on ne peut discuter avec lui, car il ne dit rien. Il ne dit pas : *ainsi ou contrairement,* mais *ainsi* ET *contrairement,* oui et non à la fois et ce *oui et non* qu'il affirme, il le nie tout aussi bien. Enfin il ne s'arrête pas de se contredire.

Aristote infatigable reprend encore :

Enfin il faut que l'un se trompe et que l'autre ait raison.

Si celui qui nie l'identité des contradictoires a tort, celui qui admet cette identité a raison, ou s'il ne pense pas avoir raison, que veut-il dire? — Au moins a-t-il plus raison que l'autre et nous tiendrons une proposition à peu près ferme, une vérité. Ou si l'on estime que les deux hypothèses contradictoires sont à la fois vraies et fausses et pas plus vraies et pas plus fausses l'une que l'autre, on ne peut plus rien dire, rien signifier. Ce qu'on dit, on ne le dit pas, et ce que l'on ne dit pas, on le dit tout de même. En quoi le sceptique diffère-t-il d'une bûche?

On ne voit pas que ces subtilités ajoutent rien au premier argument, de clarté ou de force : le sceptique se réfute lui-même dès qu'il parle et veut être entendu.

Cinquième argument de raison pratique. Miettes d'arguments. — Il est bien évident que personne n'est dans cette disposition de douter de tout. Pourquoi le sceptique prend-il la peine de se mettre en chemin pour aller à Mégare, si rester tranquille au logis est exactement la même chose que voyager? En chemin, s'il rencontre un puits, il s'en écarte. Pourquoi? Il n'est pas bon de tomber dans un puits, il est bon d'y tomber, propositions identiques. Qu'il reconnaisse que l'un est meilleur que l'autre, et nous le tenons; il distingue meilleur et pas meilleur, il devra définir et distinguer homme et non-homme, doux et non-doux...

Peut-être ne voudra-t-il pas *affirmer* que l'un est meilleur. Il *opinera* seulement. Et bien ! s'il n'a que des opinions, il doit être désireux de vérités certaines, comme le malade désire la santé, car celui qui ne peut qu'opiner, conjecturer, est à celui qui sait comme le malade est à l'homme sain.

(Au moins reconnaissez-vous malade ! Faire désirer au sceptique la vérité, fort bien, s'il est sceptique malgré lui, s'il souffre de son doute. Mais s'il trouve au contraire que c'est « un mol oreiller pour une teste bien faicte » ?)

Enfin suprême argument : quand tout serait tout, tout ne serait pas tout au même degré. Si trois est pair, il est tout de même moins pair que deux. 4 égale 5 ou 4 égale 1000 — les deux propositions ne sont pas équivalentes, l'une est plus vraie que l'autre.

(Faible, très faible raison ! Cependant le véritable adversaire toujours pressenti, jamais dévoilé, attend toujours qu'on le réfute, le relativiste Protagoras, le mobiliste Héraclite.)

II. — Examen des raisons de douter.

Nous y arrivons. Aristote se demande les raisons d'un doute si extravagant. C'est, dit-il, le fait du devenir, et aussi la diversité des apparences et des impressions.

Le devenir. — La même chose reçoit à des moments différents des attributs contraires. Mieux : d'un être supposé le même, naissent les contraires. Ils ne viennent pas de rien, ils préexistent donc dans le même. La chose est à tout moment ce qu'elle est, et ce qu'elle peut devenir. Voilà donc réalisée dans le fond des choses l'identité des contradictoires. Le principe de contradiction, loi de l'esprit, n'est pas loi du réel.

Aristote répond par la distinction de *l'Acte et de la Puissance*. « Nous leur répondrons, que, d'une part, ils disent bien, mais qu'ils ne savent pas tout... L'être en effet se dit de deux façons, acte et puissance. Il est possible que *le même* soit et ne soit pas, qu'il soit les contraires ; cela est possible de l'être en puissance, mais pas de l'acte ».

— Acte et puissance, cela sauve tout. Sa théorie a été faite pour cela, pour sauver de la contradiction le fait du mouvement.

Mais peut-être que la distinction toute seule n'est pas suffisante pour tranquilliser l'esprit. Peut-être pour conjurer le scandale de la contradiction, faut-il remonter au delà de ce monde changeant, à quelque essence *immuable ?*

Aristote ajoute : « *Nous les prierons encore de considérer qu'il existe une autre essence, absolument exempte de tout mouvement, devenir, corruption* » (1009 a 36). ἔτι δ'ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων, ᾗ οὔτε κίνησις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν.

Cela est très remarquable, mais Aristote ne s'y arrête pas. Il passe à une autre objection.

La diversité des apparences, des sentiments. — On ne s'accorde pas. Quel sera le critérium de la vérité ? Ce qui paraît au plus grand nombre ? Et d'ailleurs le même homme ne s'accorde pas toujours avec lui-même. Les impressions varient. Donc plus de vérité certaine, plus de principes. Ainsi semblent conclure les plus grands hommes, Démocrite, Empédocle, Parménide, Anaxagore, Homère. Homère dit d'Hector blessé délirant, non pas qu'il déraisonne, qu'il pense de travers, παραφρονοῦντα, mais qu'il *pense autre chose*, ἀλλοφρονοῦντα. Sage ou fou, on pense toujours et l'on pense quelque chose. Les objets diffèrent, mais chacun pense vrai...

Il y a de quoi désespérer de la philosophie. Chercher la vérité unique, c'est courir après les oiseaux.

Aristote un instant s'amuse ; mais la discussion va reprendre sur le changement ; l'objection est sérieuse.

Quelle est, dit-il, la source de l'erreur ? C'est l'idée que la sensation est toute la connaissance, et que rien n'existe que le sensible comme tel. Or le changement semble bien la loi du sensible ; et de ce qui change en tout et en toute manière, il est impossible de rien déterminer qui soit vrai. Du changement, il n'y a pas de vérité. D'où le paradoxe des Héraclitéens extrêmes et de *Cratyle :* « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » ; et ce n'est pas assez dire : « On ne s'y baigne même pas une fois ». Et Cratyle de peur d'affirmer

finissait par ne rien dire, mais seulement remuait le doigt.

Résumons l'objection : le principe d'identité suppose l'être identique. Si tout change — et l'expérience ne nous donne que le changement — rien n'est, tout devient, et le principe n'a plus de prise.

Solution : affirmation de l'Identité et de la Substance. — Aristote est donc amené, pour assurer contre l'Héraclitéen la valeur ontologique du principe de contradiction, à affirmer ou à démontrer indirectement, si c'est possible, la réalité de la substance, que le mouvement dit *substance*, qu'il n'a de sens que comme tendance et passage à la perfection immobile de l'acte. — Nouveau principe *synthétique*, ou interprétation ontologique de l'axiome de contradiction : Principe de l'acte et de la puissance : que l'acte est premier, que le mouvement suppose l'acte à son origine et à son terme, ou Principe de substance : le mouvement suppose le stable, ou Principe d'identité au sens fort : l'être comme tel est *identique* à soi-même, *unum in se* et il *est* dans la mesure où il est identique. Aristote ne donne pas de formule, il tâtonne, cherche sa voie.

Première réponse hésitante et branlante.

L'adversaire a quelque raison de penser que le mobile, au moment où il change en quelque façon, n'est pas. Encore pourrait-on discuter ce point. Ce qui est en train de perdre une qualité en garde encore quelque chose, et ce qui devient est déjà un peu ce qu'il devient.

Manifeste pétition de principe. L'Héraclitéen ancien ou moderne n'accordera jamais qu'il y a une chose qui perd telle qualité déterminée pour en acquérir une autre également déterminée. *Déterminations;* nécessités du langage sans rapport avec le réel qui est pur changement, sans support, sans origine, sans terme.

La vraie réponse est dans Platon (*Théétète*) et c'est l'*incogitabilité* du mouvement absolu. Le Mobiliste prétend bien se distinguer du Sceptique, parler sans se contredire, intelligiblement. Illusion! Ce qu'il dit n'a pas de sens.

Si tout change universellement et de toute manière, le « flux » emporte le sujet lui-même, l'esprit et la pensée, dans la confusion absolue. L'Héraclitéen ne peut plus distinguer

l'ordre de la pensée de l'ordre du réel. Il ne peut rien dire, il se dissout dans le flux — ou le brouillard. On ne dispute pas avec une bûche, disait à peu près Aristote, et on ne dispute pas non plus avec un brouillard.

Aristote dira dans le même sens à la fin de son livre : le changement absolu ne s'entend pas; rien en effet ne le distingue de l'immobilité pure; sans *chose* qui change, sans *origine* distincte et définissable et sans *terme* de changement, si tout est confondu, si tout est tout, et n'importe quoi, comment distinguer deux moments successifs du mouvement ?

Mais cette réponse est indiquée tout à la fin, plutôt comme confirmation et supplément de preuve.

L'argument d'Héraclite contre la substance, au nom de l'expérience du mouvement en tout sens, en toute chose, reste pour l'instant sans réponse positive.

Il importe ici de préciser la question et le sens du principe attaqué. S'agit-il du principe de contradiction appliqué à l'objet de la pensée en tant que tel, à savoir : « l'esprit ne peut pas penser le contradictoire », il se donne nécessairement un objet qu'il se définit et il se tient à cette définition; sans cet accord sur un objet exactement défini, les esprits ne peuvent s'entendre entre eux et l'esprit ne s'entend pas lui-même...?

L'Héraclitéen ne nie pas nécessairement cela; il ne pose pas la question d'un réel contradictoire en soi, ni si, dans un monde de choses qui pourraient se compter, deux et deux ne feraient pas cinq.

Mais il demande : Y a-t-il des choses qu'on puisse compter? Y a-t-il quelque chose dont on puisse dire qu'elle est *telle* chose? Y a-t-il rien d'exactement déterminé? Le principe vaut sans doute dans l'abstrait, mais quelle est sa valeur dans l'expérience réelle? Nous ne dirons pas qu'elle le contredit, mais seulement qu'elle ne lui offre pas de prise... Une chose est ce qu'elle est, *s'il y a des choses.....* Or le mouvement pénètre tout, emporte tout... Il n'y pas de chose, pas de substance... Aristote donc en défendant son principe contre l'Héraclitéen, en saisit et en affirme toute la valeur de réalité. Ce n'est pas : un objet donné est tel qu'il est donné; mais la substance *est;* le réel est *un*, *déterminé, identique* dans la

mesure où il est... Le mouvement suppose une réalité plus profonde et stable.

L'esprit pose pour l'être la loi de l'unité, d'identité, tellement qu'il ne pourra être satisfait que par l'identité immuable, absolue. Il l'a déjà dit,... en passant. Il n'opposera à l'Héraclitéen que l'affirmation du principe dans sa plénitude.

Comment prouver à un empiriste qu'il y a de l'immobile ? Le stable échappe à l'expérience... Une première réponse est faible et timide. Faisons la part du feu ou de la mobilité héraclitéenne. Distinguons deux changements. Accordons que la quantité ne demeure pas, abandonnons au flux, au relativisme le « quantum » ; il faut savoir faire les sacrifices nécessaires. Mais nous connaissons toute chose par l'idée. Le réel des choses, c'est le qualitatif au sens large qui comprend le « quale » substantiel, c'est la forme, l'idée, εἶδος. Or l'idée ne change pas.

(Réponse présumée de l'Héraclitéen : Dans le ciel des Idées Platoniciennes, peut-être, mais nous ne connaissons pas ce ciel. Et vous-même faites profession de n'en rien connaître. Dans les choses, la qualité, toute qualité, même révélatrice d'une essence, de ce que vous appelez une essence, change perpétuellement, comme les teintes d'un nuage au soleil couchant.)

Aristote n'entend pas cette réponse et poursuit, comme s'il avait partie gagnée, mais il a un certain sentiment du contraire ; autrement, quel serait le sens de ce qui suit ? abjuration, reproche, persuasion, sans doute, pour suppléer à la faiblesse d'une première réponse ?

« Ils (les héraclitéens) méritent un reproche. (Quel reproche ?) Celui de ne pas regarder le Ciel, les cieux incorruptibles. Grondons cet empiriste dont le regard et l'esprit ne dépassent pas la petite partie du monde sensible (la partie sublunaire), de cet infime canton de l'Univers qui est à la vérité sujet au changement. Que ne considère-t-il le Ciel tout entier. Et de quel droit conclut-il de notre petit coin à tout l'Univers ? La partie où nous sommes est sujette à la corruption et au changement. Soit. Mais au lieu de condamner le Tout à la mobilité de par la mobilité de cette infime partie, ils feraient mieux et justement, de par l'immobilité de l'ensemble, d'acquitter la partie où nous sommes du crime de mobilité[1]. »

1. ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. (1010, a 31.)

L'excellent Barthélemy Saint-Hilaire trouve cette critique des plus sérieuses et il est tout ému de la sublime abjuration qui la termine : « Aristote a rarement écrit rien de plus beau ni de plus élevé. » Mais l'Héraclitéen a le cœur plus dur, peut-être n'est-il pas assuré de l'incorruptibilité des cieux... Il ne peut y aller voir d'assez près. Que lui faut-il, si cet appel ne l'a pas touché ? Après le reproche, la douce persuasion : Il faut leur montrer (mais comment?) et les persuader qu'il y a une nature immobile[1]. Sans doute parfaitement immobile, car les cieux incorruptibles ont encore le mouvement local.

En d'autres termes l'être ne se justifie à l'esprit que par l'unité, l'identité, et cette exigence est telle qu'elle ne s'arrête qu'à ce qu'Aristote appellera l'Acte Pur.

Il semblerait que le principe d'identité contient une affirmation implicite de Dieu.

Comment persuader l'adversaire? C'est une autre affaire. Je pense qu'on le pourrait en lui montrant que cette loi est impliquée dans toute démarche vitale et intellectuelle, et que le principe formel de contradiction suppose ce principe antérieur de position de l'être dans l'unité. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est comment Aristote s'est enfin défini le principe à lui-même. C'est l'affirmation de l'identité comme loi de l'être et, dans ce monde du changement, l'affirmation de la substance. Le réel, c'est ce qui est un et stable, et pour nous, c'est d'abord ce qui demeure sous le changement. Le sujet-*substance* des *Catégories* prend un sens métaphysique.

Il nous reste à considérer de plus près quelle en est la valeur. Qu'est-ce que la substance et comment est-elle substance? Qu'est-ce qui constitue la stabilité et l'identité propre de l'être?

1. ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς, *ibid.*, a 34.

CHAPITRE IV

LE DILEMME DE LA SUBSTANCE.

Le premier principe est l'affirmation de la réalité de l'Identique, et cette unité stable ou identité du réel semble appartenir à la « *substance*» telle que les *Catégories* nous l'ont définie.

Mais les *Catégories* distinguent la *substance première* ou le *sujet individuel et concret* du jugement (ce qui ne peut être que sujet), et la *substance seconde* qui exprime l'*essence* de ce sujet, ce sans quoi il n'est rien...

Qu'est-ce qui est réel, de plein droit? La chose concrète comme telle ou son essence intelligible, son idée? ou les deux à la fois, l'une par l'autre?

En d'autres termes, en prenant « οὐσία » dans son sens premier étymologique d'excellence, l' « οὐσία » est-elle la chose ou l'idée? Dilemme, car il semble qu'il faille choisir entre la réalité de l'intelligible ou de l'idée, et c'est un retour à Platon, et la réalité de l'existant comme tel, de la substance concrète, du support des attributs intelligibles de l'idée, quelle que soit cette idée, l' « esse » étant un fait que l'on constate et qui n'est pas affecté par l'intelligible qu'il réalise, qui ne s'apprécie pas d'après elle, qui ne comporte pas de degrés... et l'on s'engage dans la voie du matérialisme. Ce dilemme est plutôt pressenti que formulé par Aristote. Comment il le résout, c'est ce qu'il faut chercher dans le livre Z de la *Métaphysique* consacré à la Substance.

Aristote aurait pu commencer ainsi et nous ne lui ferons pas trop de tort, en lui prêtant ce début d'une leçon familière pour préciser la question et la situer entre deux positions extrêmes :

Notre objet est le « réel » et ce *qui est vraiment* dans la plénitude du sens d'*être*. Mais nous n'irons pas supposer un réel invérifiable en dehors de ce que nous pouvons expérimenter ou conclure de notre expérience. Tenons-nous aux faits, comme

nous avons coutume de faire. L'empirisme, s'il n'est pas toute la sagesse, en est le commencement.

Platon dit que le réel est l'*Idée*, abandonnant le monde de l'expérience au flux d'Héraclite, à l'inconsistance, au non-être. Il lui plaît d'imaginer de pures idées qui, sans être dans aucun esprit, subsistent par elles-mêmes, immuables, bienheureuses. Nous dirons tout à l'heure ce que nous en pensons (et plutôt deux fois qu'une), mais nous pouvons déjà signaler une conséquence de la théorie. Elle prive de tout intérêt de science et d'action ce monde qui est le nôtre, où nous devons vivre et qu'il nous importe d'abord de connaître. C'est en ce monde que le philosophe doit chercher le réel, et il le trouvera, car il y est.

Selon Démocrite, l'être ou la substance qui demeure stable, éternelle, est au-dessous de l'expérience. C'est le principe le plus élémentaire, l' « atome » indigent et même vide de toute qualité (car la qualité est une manière de voir et l'atome réel *est* indépendamment de notre manière de voir). Le sens que nous donnons aux choses, les qualités, et même ce que nous appelons *essence* et *quiddité* n'est que « νόμος » terme de convention plus ou moins arbitraire, interprétation tout humaine et qui n'a aucune garantie de pérennité, d'un ensemble accidentel d'atomes, accidentellement plus stable.

L'être est-il l'idée pure ou ce qu'il y a de plus voisin de la matière pure, l'atome? Ni l'un ni l'autre, et nous allons à notre tour, mais selon notre sûre méthode, sans vaine hypothèse, en nous tenant à l'évidence immédiate des faits et de la pensée humaine dans son interprétation naturelle et spontanée des faits... répondre à la question : « Qu'est-ce que l'οὐσία? »

Il peut sembler impertinent de suggérer au Philosophe un plan de son discours. Ce que j'en dis, en toute modestie, est pour mieux me préciser la question à moi-même, et je trouve les éléments de ce début dans Aristote. Il a cependant, il n'en faut pas douter, des raisons excellentes pour ne pas commencer ainsi. Une de ces raisons, plus ou moins consciente, ne serait-elle pas l'incertitude de ses sentiments à l'égard de Démocrite, une sympathie secrète et combattue mais persistante pour Démocrite le savant, *physicien* de tempérament et de méthode et que, comme tel, il préférera à Platon, abstracteur d'intelligibles inertes, inefficaces? (Voir *de Generatione et Corruptione*, II).

Prenons le texte comme il est et tâchons de le comprendre. Supposons un ordre là où l'ordre n'est pas très apparent, sans trop simplifier cependant, respectant les hésitations de cette subtile pensée qui a bien l'air souvent de se chercher elle-même, et tirons les conclusions aristotéliciennes du débat. Enfin il faudra bien signaler les graves apories qui demeurent.

1. Première définition de la substance.

Voici comment le Maître introduit son sujet. Je traduis de mon mieux, et j'intercale à mesure questions et doutes sur le sens exact :

L'être, ce qui est, τό ὄν, se dit de diverses manières. Il signifie ce qu'est une chose (τὸ τί ἐστι) et il signifie cette chose même concrète existante (τόδε τι), ou il signifie encore que la chose a telle qualité, ou telle quantité ou quelqu'un des autres attributs possibles. Mais, entre toutes ces significations diverses, il est évident que l'être premier (ce qui est d'abord, au sens propre), est *ce qu'est la chose,* ce qui signifie la substance, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.

Ici il faut choisir. Nous traduisons comme presque tout le monde « οὐσία » substance. Mais est-ce substance première, le sujet concret individuel, ou substance seconde, c'est-à-dire l' « essence »? Ravaisson qui n'est pas un commentateur négligeable, traduit « essence ». Et il semble en effet d'abord que ce soit « *essence* », ce qu'est la chose ou ce que la chose est dite être. Cf. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 149.

En effet, continue Aristote, quand nous signifions la qualité d'une chose, quelle, ποῖον, est la chose, nous disons : bonne ou mauvaise, nous ne disons pas : *haute de trois coudées,* ni *homme.* Mais quand nous signifions ce que la chose est (τί ἐστιν), nous ne disons pas blanche ou chaude (qui sont des qualités), ni haut de trois coudées (catégorie de la quantité), mais « homme » ou « Dieu » (catégorie de la substance; or la substance comme catégorie, la substance prédicat, c'est l'*essence,* la *quiddité*). Tous les autres attributs sont dits être par rapport à ce qui est ainsi (homme ou Dieu) comme qualité, quantité et ainsi de suite... On pourrait se demander si le « marcher » ou le « se bien porter » ou le « être assis » est ou n'est pas être, et ainsi d'autres termes semblables. Car aucun de ces termes n'est subsistant par lui-même ni ne peut être séparé de la substance, de l'οὐσία.

Attention ici : de l' « οὐσία » substance première ou substance seconde? Ce qui précède avait trait à la substance-attribut,

catégorie, substance seconde, essence, et il serait à souhaiter, en matière grave et difficile, que le terme gardât sa première signification ou que le lecteur fût averti du changement. Mais le contexte indiquerait plutôt « substance première », la chose. La substance dont les attributs ne peuvent pas être séparés et de qui ils tiennent leur être, semble être le sujet concret plutôt que l'attribut essentiel. Cependant on pourrait hésiter, car la substance seconde est à son tour sujet des autres prédicaments, et l'on peut dire par exemple que l'attribut *rationnel* tient son être de l'essence « homme ». Mais Aristote va nous fixer. Il continue :

En effet, ce qui *est* n'est pas « le marcher » mais le « marchant » ; ce qui marche, ce *qui est assis*, ce *qui se porte bien*. Ces choses, le « marcher », etc.. ne sont que parce qu'elles sont soutenues par un substrat déterminé.

Plus de doute, il s'agit de la substance première, non d' « homme » attribut essentiel, mais de l'homme Callias ou Socrate. C'est Socrate qui marche, qui est assis... Et Aristote le déclare explicitement :

Et cela, c'est l' « οὐσία » et l'individuel, ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον.

Attention encore, cela n'est pas si sûr. Aristote finit en combinant les deux :

Cela, c'est la substance ou l'individuel qui est manifesté dans cette catégorie... (?)

Mais enfin, Maître, à quoi faut-il s'en tenir, ou estimez-vous frivole cette distinction entre la substance catégorie et la substance individu... qui ne peut être absolument que sujet?

Poursuivons :

Le *bon* ou l'*assis* n'est pas dit sans un tel sujet... Il est donc clair que chaque attribut (qualitatif, etc..) doit tout son être à cette « οὐσία », est seulement par elle, de sorte que ce qui est premièrement, principalement, « πρώτως ὄν », qui n'est pas quelque chose, mais qui est simplement, c'est l' « οὐσία ».

Par opposition, sans doute, au « τὶ ὄν » quel qu'il soit : or nous avons vu plus haut, il y a un « τὶ ὄν » qui est la substance.

Aristote a dit : ce qui est *premièrement*; il continue :

Ce premièrement se dit en divers sens. (Pour dissiper tout doute) affirmons que la substance est première de toute façon, logiquement, par rapport à la connaissance, et dans le temps, car des autres attributs aucun n'est séparable, mais la substance seule. Logiquement d'abord, car dans tout « λόγος » d'une chose, (dans toute explication, raison logique, définition d'une chose), il faut d'abord qu'il y ait la substance (toute définition implique la substance) et nous estimons connaître chaque chose particulière, quand nous savons ce qu'est l'homme ou le feu, plutôt que la qualité ou la quantité. Ainsi donc cette question ancienne et nouvelle, toujours posée, jamais résolue : qu'est-ce que l'être? revient à celle-ci : qu'est-ce que la substance? Les uns disent que l'être est un, les autres qu'il est multiple, et de ceux-là les uns disent qu'il est en quantité limitée, les autres qu'il est multitude infinie... Aussi la question principale, première et pour ainsi dire unique, qui se pose à nous est sur ce qui est de la sorte (ce que nous avons ainsi défini) : qu'est-ce qu'il est.

Le docte et très patient commentateur W. D. Ross indique le sens premier d' « οὐσία », le sens d'être par excellence, et la confusion qui suit dans le texte d'Aristote entre les deux sens dérivés :essence ou quiddité et substance première ou sujet concret. Il ne s'en émeut pas autrement. Imitons sa respectueuse sérénité, sans cependant nous désintéresser d'une aussi grave question, et dans l'espoir de trouver une réponse claire à nos doutes, poursuivons notre lecture. Dans ce qui suit, je me contente de résumer, selon l'ordre qui me semble indiqué par le texte, sans être clairement marqué. Peut-être le lecteur méthodique trouvera-t-il que cet ordre manque encore de rigueur? Je consens qu'il s'en prenne à moi, à la condition qu'il me révèle l'ordre véritable et parfait, mais un ordre qui soit authentiquement celui d'Aristote.

2. La substance, matière, forme ou composé?

Ce point éclairci et la substance définie, il nous reste à voir, nous disait Aristote, ce qu'est la substance. C'est-à-dire, sans doute, quelles sont les substances; quel est l'être ou quels sont les êtres, s'il y en a plusieurs, dans lesquels se vérifie notre définition.

Une autre question est celle-ci : dans une substance donnée, cet homme ou ce cheval, quel est le principe de réalité ou de substantialité?

Et d'abord : des *substances*.

Au douzième livre, Aristote distinguera trois ordres de substances :

1° La substance sensible, périssable.

2° La substance sensible incorruptible, éternelle, les corps célestes.

3° La substance parfaitement immuable, ou la forme pure subsistante.

Ici, après avoir énuméré les substances les plus manifestes, les corps vivants, plantes, animaux et leurs parties, les corps bruts, les éléments, l'Univers et ses parties, les astres... il demande :

Y a-t-il d'autres substances ? Oui ! selon Platon qui distinguait trois ordres : les idées, les nombres, les corps.

Il nous faut voir s'il y a d'autres substances que les corps, s'il y a des essences séparées, subsistantes en elles-mêmes.

Et pour cela il nous faut donner quelque idée de la substance.

Une définition ? Qu'avons-nous fait jusqu'ici ? Nous voilà revenus au point de départ.

Les prétendants au titre d' « οὐσία » sont la quiddité, l'universel, le genre et le sujet des attributs.

Ces prétendants, sauf le dernier, me semblent rentrer les uns dans les autres ou ne pas se distinguer nettement, contrairement aux lois d'une exacte division. L'universel comprend le genre et même la quiddité, à moins qu'il ne faille distinguer la quiddité, « natura absoluta », qui est dans la chose concrète, qui est dite d'elle, l'universel *direct,* universel de droit, mais avant que l'esprit le considère sous l'aspect de l'universalité, et l'universel proprement dit ou *réflexe,* l'universel de seconde intention... Ces distinctions élémentaires aideraient à débrouiller le sujet, à dissiper des confusions regrettables sur le sens des Idées platoniciennes. Mais Aristote ne les fait pas.

Il semble bien que la substance est proprement le sujet concret, la substance première avec son essence : cet homme, ce cheval. C'était ce qui ressortait de plus clair de l'introduction. Mais on peut demander quel est dans ce sujet le principe de substantialité ou de réalité.

La substance concrète de notre expérience est composée de matière et de forme. La substance est-elle proprement la matière elle-même comme telle ou la forme ou le composé (l'airain, l'idée ou la statue)? C'est sans doute la forme.

En effet, si la forme, l'idée, « εἶδος », est antérieure à la matière et plus être qu'elle, elle sera antérieure au composé pour la même raison (1029, a. 6).

Le débat est donc entre la matière (première ou seconde) et la forme. Laquelle est en droit et en fait la plus réelle?

On serait tenté de dire que c'est la matière, ce qui est toujours sujet, de quoi tout se dit... Mais si nous allons dans cette direction, logiquement nous aboutissons à une matière « pure », dépouillée de tout attribut, de toute idée, la matière prime, « nec quid, nec quantum, nec quale »... Or cela est impossible, car le séparable et l'essence, le « telle chose » (et non pas telle autre) paraît appartenir principalement à la substance. C'est pourquoi l'idée « τὸ εἶδος » et le composé paraît *être* davantage que la matière (1029, a. 28).

Or nous avons vu que si l'idée est antérieure à la matière, elle est antérieure au composé pour la même raison!

On semble épiloguer sur des mots, des membres de phrases, en tirer avantage contre le grand homme et cela est mesquin, odieux. Non! notre seul désir est de le comprendre... Les mots mis en lumière, les membres de phrase sont les plus clairs, les plus significatifs. Nous ne nions pas qu'ils gardent un son d'« aporie ». Mais précisément c'est ce qui nous semble ressortir de cette lecture assez pénible : l'embarras d'Aristote entre le droit de l'*Idée* qui s'impose de quelque manière et son goût du concret, son sens de l'individuel, des droits de l'individuel, qui le met en défiance contre Platon et les idées, qui l'incline vers la matière ou l'atome, vers Démocrite.

Un grand homme, un grand penseur, partagé entre deux amitiés intellectuelles, l'une de cœur, de respect et de principe (amicus Plato), l'autre de goût, d'affinité scientifique... et encore partielle (magis physicus Democritus).

Ici s'intercale un passage d'allure nettement idéaliste (dans le meilleur sens), j'allais dire platonicien. Disons mieux, un passage très aristotélicien, du meilleur Aristote où il se défi-

nit à lui-même comment il prétend concilier un empirisme de méthode avec l'exigence idéaliste du primat de l'intelligible.

Il nous faut donc étudier le troisième objet dont on peut dire qu'il est substance (c'est-à-dire l'idée ou la forme considérée séparément). Il y a de telles formes des choses sensibles. C'est dans celles-là qu'il faut d'abord chercher; car il nous faut passer au plus connu. La science, l'acquisition de la science commence pour tout le monde à partir de ce qui est par nature moins connaissable pour passer à ce qui est plus connaissable. Comme dans la conduite, il faut partir de ce qui est bon pour chacun individuellement, pour arriver à cela : que ce qui est bon absolument soit aussi bon pour chacun (que chacun fasse du bien absolu son bien propre). Ainsi dans la doctrine, on part de ce qui est immédiatement plus connaissable relativement à chacun, pour s'élever au plus connaissable en soi et faire qu'il nous devienne aussi à nous plus connaissable. Car le premier connaissable pour nous est souvent peu connaissable en soi *et participe peu ou point de l'être.* Cependant c'est par là qu'il faut commencer... μικρὸν ἢ οὐδὲν ἔχει τοῦ ὄντος (1029).

Nous retrouverons ce beau texte. Passons à l'étude de l'essence ou de la quiddité comme substance, ou principe de réalité dans la substance.

L'essence, τὸ τί ἦν εἶναι, est le propre objet de la définition. C'est ce qu'est la chose en elle-même, ce qu'elle ne peut perdre sans cesser d'être elle-même.

L'accident n'a pas proprement d'essence et ne se définit que par rapport à la substance.

On ne définit pas non plus les notions simples, ni le composé accidentel, par exemple : homme blanc.

La substance est donc proprement ce qui est définissable, l'essence, mais réalisée dans un être concret.

L'être concret, individuel, est distinct de ses accidents, non de son essence. Il n'en est pas séparable ; l'essence est la chose en elle-même.

La chose individuelle, ἕκαστον, ne semble pas être autre chose que sa substance, et il est dit que cette substance est l'essence (1031, a. 17).

Sans doute Callias n'est pas séparable de son essence, de sa quiddité définissable : homme, animal raisonnable. S'il cesse d'être homme, il n'est plus rien, il n'est donc plus Callias. S'ensuit-il que son essence définissable s'identifie avec lui? S'il en est ainsi, comme Socrate est homme, et s'identifie avec son essence, Socrate sera la même chose que l'homme Callias... Ce raisonnement est aussi rigoureux que celui d'Aristote sur la non-identification de l'accident avec le sujet...

La raison pour laquelle Aristote force ici sa pensée, c'est qu'il entrevoit l'idée platonicienne dont il ne veut à aucun prix, en aucun sens.

Critique des Idées platoniciennes :

Posons l'idée platonicienne séparée, subsistante. Cette idée a elle-même une quiddité, une essence, et logiquement, d'après Platon, cette essence est à son tour séparée, subsistante. La réalité substantielle de l'idée appelle une idée supérieure également séparée et subsistante, et ainsi à l'infini.

Enfin l'idée séparée imaginée pour nous expliquer les choses de notre expérience n'a aucun rapport avec la chose dont se dit la quiddité.

Si le bien en soi est séparé, isolé de la chose bonne, la chose n'est pas bonne... Je ne puis affirmer d'elle aucune quiddité séparée. La science est impossible.

En un mot séparer les idées de la substance, c'est enlever tout sens à l'attribution des prédicats. La quiddité est dans la substance (et seulement en elle), ou elle est inconnaissable (1031).

Concluons encore une fois et ne nous lassons pas de conclure que la transcendance de l'idée n'a aucun sens... (Et cependant l'idée est première de toute manière..?)

3. Production des substances.

Nous passons à la *production des substances.*

Quelle en est la cause? Comment se fait-il qu'il y ait une substance nouvelle? La cause est la nature ou l'art ou le hasard... (laissons la causalité du hasard).

La cause de la production est la forme elle-même ou l'idée, εἶδος, mais préexistante dans un autre être, cause de la statue, l'idée de la statue dans l'esprit du sculpteur... Cause de la génération d'un homme, c'est l'humanité dans un sujet préexistant, c'est un autre homme (1032-3).

Et cela suffit : « homo generat hominem ».

Nul besoin de supposer une cause transcendante,.. si ce n'est, nous le verrons plus tard, le cercle oblique du soleil... Mais pour que l'idée soit cause, il faudrait qu'elle fût à la fois transcendante et immanente et ce dont nous ne voulons à aucun prix...

Nous allons retrouver ce problème de la causalité. C'est le nœud de toute la question. Quelle causalité de l'être Aristote

exige-t-il? S'il y a une efficience en dehors de la cause formelle, en quoi consiste-t-elle et quel est son rapport avec l'idée?

Dans ce qui suit Aristote combat encore l'idée platonicienne : Que l'Universel n'est pas substance... et que l'idée platonicienne ne peut être entendue que comme un universel subsistant.

C'est à propos de la définition : Des parties de l'essence et des parties de la définition. — Comment les parties intégrantes entrent ou n'entrent pas dans la définition. — Enfin que l'universel comme tel ne peut être substance ni partie de la substance.

Puis viennent les *contradictions de l'idée subsistante*. Nous avons vu cela, nous n'y reviendrons pas.

Enfin du *singulier* et que la chose concrète individuelle est indéfinissable, de même l'idée subsistante en tant qu'on la suppose singulière et concrète.

La définition en effet se fait par des notions communes. *La définition* est de l'universel. La substance est le principe de détermination et de spécification, ce qui distingue la chose de ses éléments matériels... ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου (1036).

Comment cela s'accorde-t-il avec ce qui a été dit plus haut de l'identification de l'essence avec l'individuel[1]?

Conclusion. — Revenons à la définition du début, excellente, mais qui pose un problème à résoudre et ne le résout pas. Au terme de ce livre et de l'enquête combien laborieuse, je ne vois pas comment nous sommes plus avancés qu'au commencement.

L'« οὐσία » ou la substance, au sens de ce qui est principale-

1. Le critique le plus favorable doit reconnaître qu'il y a là quelque confusion. A. W. Benn qui, sans doute, manque parfois de tendresse et de nuance dans ses appréciations, expose la contradiction en termes très nets.
« On nous dit qu'il n'y a pas de définition de l'individuel, mais aussi que la définition (ou l'essence qui est le propre objet de la définition) est identique avec l'individuel. Cette conclusion résulte de la déclaration répétée que toute connaissance est de la définition et qu'il n'y a d'ailleurs rien de réel que les choses individuelles. Mais nous avons d'aussi fortes déclarations que la connaissance est du général et non de l'individuel périssable. Nous sommes ici en présence d'une insoluble contradiction, comme Zeller l'a bien montré (II, 309). Ce que nous pouvons faire c'est d'essayer d'expliquer, non pas comment Aristote a concilié les termes de la contradiction, mais comment il est arrivé à se réconcilier lui-même avec la contradiction ».

ment et proprement, est la substance première, c'est-à-dire une substance réalisée dans un individu.

Cela est du moins une définition du plus réel tel que nous le livre notre expérience. Quant à la question de savoir s'il peut y avoir de pures essences existantes, c'est une question à réserver. (S'il y en a, elles n'auront du moins aucun rapport d'intelligibilité avec *nos* substances).

Retenons aussi que ce réel, cette substance individuelle est réelle en tant qu'intelligible. L'essence ou l'idée est dans l'individu ce qu'il y a de plus réel... Et cela semble bien appeler une transcendance de l'idée, qu'Aristote nie obstinément.

Cependant le problème est bien celui du rapport de l'intelligible et de l'être. On peut nier ce rapport, tenir que ce qui existe de fait et dont il est vain de chercher la raison est l'atome, la particule de matière la moins intelligible, et que l'intelligibilité des choses n'est qu'une manière de voir « νόμος », ou l'on tient que l'être est intelligible et qu'il *est* dans la mesure où il est intelligible, que participer à l'être ou participer à la vérité sont termes synonymes. En ce cas, si l'esprit réclame contre Démocrite la raison de l'atome même supposé éternel, il doit exiger la raison de la chose matérielle qui n'est pas une idée, qui est imparfaitement ce qu'elle est... et cette cause de l'existence du moins intelligible, ou la chercher ailleurs que dans l'intelligible pur ou l'idée?... Faut-il à un moment renoncer à expliquer, et à quel moment ?

Pourquoi une chose est-elle? Pourquoi une chose commence-t-elle d'être? Il nous faut une théorie de la cause. Aristote nous la doit.

CHAPITRE V

ACTE ET PUISSANCE. — CAUSALITE DE L'ACTE

La division de l'être en *Acte et Puissance* nous a déjà été donnée au troisième livre comme solution des apparentes contradictions de l'être changeant (1009, a. 20). La théorie est développée aux livres VIII et IX. C'est une explication du changement du point de vue de l'être, de ses attributs essentiels et de ses droits. C'est donc, ou ce doit être, une théorie de la causalité.

1. La chose mouvante.

La diversité mouvante est sans doute un scandale pour la raison éprise de l'unité intelligible. En droit le mouvement n'est pas.

« L'être est, le non-être n'est pas », disait Parménide, or le changement est non-être : donc il faut le nier ! « Mais c'est le comble de la déraison, dit Aristote, que de nier un fait au nom de la raison, or le changement est le plus évident, le plus universel des faits » (cf. *De Generatione*..., I, 8).

La raison ne doit pas cependant abdiquer et avec Héraclite diviniser le fait du mouvement, nier l'identité. Les idées platoniciennes séparent le monde changeant de l'idée supposée seule réelle de plein droit. C'est encore renoncer à une interprétation rationnelle des faits. Nous retenons cependant ceci de notre maître Platon, que le changement comme tel est moins réel que le stable, que l'être est de droit immobile.. Encore faudra-t-il définir cette immobilité de perfection, car enfin le vivant est plus réel que la pierre immobile et la vie paraît être dans le mouvement...

Quant au matérialisme de Démocrite, il est tout proche de l'Éléatisme. Il tient l'unité immuable de l'*atome*, nie le changement qualificatif, ne retient que le mouvement local qu'il réduit

à la pure diversité des relations spatiales. (Et cependant Démocrite a plus qu'un autre le génie du physicien, nous pourrons à l'occasion recourir à lui).

Il y a une unité de la chose mouvante, et la raison même du mouvement est l'unité. Unité intelligible et immobile d'une fin, d'une forme, d'une idée. Partons du fait où cette explication par l'idée est plus manifeste, le mouvement vital. Le vivant imparfait se meut parce qu'il tend à la perfection de sa vie, d'un idéal, d'une idée de vie.

Nous supposons la causalité finale de la Nature, que tout s'y fait en vue d'une fin, pour la réalisation d'une forme, d'une idée... Cela est démontré au livre II de la *Physique*, chapitre premier. Il faut que le changement soit intelligible et il ne peut l'être que par l'idée.

L'Acte et la Puissance divisent l'Être. Tout est acte ou a rapport avec l'acte et ne s'entend que par ce rapport. C'est, dans un être vivant, la possibilité d'acquérir une perfection nouvelle, c'est au degré infime de l'être, au-dessous de tous les changements possibles, la matière, pure puissance, ce qui n'est rien de déterminé, « nec quale, nec quantum » — paradoxale indétermination positive, réalité d'un besoin d'être, d'un appel à l'être.

2. Puissance passive et puissance active.

Le terme *puissance* est amphibologique. Il faut distinguer puissance active et puissance passive, termes corrélatifs et opposés. L'une n'existe pas sans l'autre. A l'origine de tout changement nous avons les deux puissances, l'*active* qui se définit : *principe du changement dans un autre ou dans soi-même*, mais en tant qu'autre. C'est la cause motrice efficiente, « autre », indépendante, qui agit et ne subit pas l'action. Donc par rapport à la puissance passive elle est acte. Rien ne s'oppose à ce qu'elle soit acte pur, et Aristote nous parlera de la puissance infinie du Premier moteur immobile, acte pur.

Puissance passive, le sujet qui subit l'action, qui est déterminé à devenir ce qu'il n'était pas, ce qui passe de la puissance à l'acte...

Entre la puissance (passive) et l'acte, le *mouvement* ou

changement se définit encore par l'acte, il est *acte imparfait*, acte de l'être en puissance en tant que tel, tendance efficace et passage continu du manque d'une forme ou perfection à l'acquisition de cette forme.

Il est évident que toute la raison du changement étant le désir de la fin (désir au sens propre ou analogue), la persévérance de ce désir empêche tout arrêt, assure la continuité.

On peut dire que, dans l'*idée* où la *forme* est toute la causalité proprement dite, elle est cause *formelle*, elle est la *fin*, elle est aussi *efficiente*. L'agent, la puissance active agit en vertu de l'idée. Le sculpteur a l'idée de la statue, tel vivant est engendré par un vivant en acte, de la même espèce : « Homo generat hominem ». C'est l'idée qui fait tout, et ceci est platonicien, mais l'idée dans les choses, sans recourir à une transcendance inintelligible.

L'interprétation que donne Hamelin de la causalité de l'idée dans Aristote, élimine tout simplement ce que nous entendons par efficience, la synthèse causale, la supériorité dynamique de la cause comme telle. L'idée Aristotélicienne serait cause dans les faits naturels comme l'idée, l'essence, est cause de la conclusion dans le syllogisme.

« La cause n'est pas autre chose que le principe du syllogisme, c'est-à-dire l'essence, laquelle s'exprime par le moyen terme et les effets dérivent des causes de la même manière que les conséquences des principes » (*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation,* p. 265).

Le processus causal serait donc déductif et analytique.

La conclusion suit nécessairement les prémisses, dégage ce qui y était contenu, n'y ajoute rien.

Peut-on dire qu'il en est ainsi du passage de la puissance à l'acte, processus dynamique, passage du moins au plus? Ce dynamisme est manifeste dans le vivant, or le finalisme d'Aristote et son idée de nature vivifie tout mouvement naturel, même la chute d'une pierre ou les transformations d'atomes. La cause ne peut être inerte comme un concept abstrait, elle doit être active et vivante ou analogue à un vivant.

Le grief d'Aristote contre la platonisme n'était-il pas l'inertie de l'idée ?

On pourrait même assurer que l'originalité d'Aristote est

dans l'invention de ce mot d'acte, d' « 'ἐνέργεια » pour exprimer la perfection de l'être, le terme de tout mouvement naturel. Ce terme est perfection et perfection intelligible, « ἐντελέχεια », repos dans la fin obtenue, et aussi bien forme et idée « εἶδος » mais il est encore vie, activité. C'est la synthèse de la vie et de l'idée. Ces deux mots « ἐνέργεια » et « ἐντελέχεια », semblent d'abord s'opposer, l'un dit repos, l'autre suggère mouvement, mais Aristote ne voudrait sacrifier ni l'un ni l'autre...

Lui-même remarque qu' « ἐνέργεια » se dit du mouvement, (1047, a. 32). Comment peut-il signifier aussi le terme du mouvement? La réponse peut être ainsi résumée : il y a telle activité qui est une fin en elle-même en laquelle l'agent actif se repose en ce sens qu'il ne désire rien d'autre, et, à la limite, cette activité, sans cesser d'être activité, mais au contraire en raison de son infinie et bienheureuse intensité, est parfaitement immobile, c'est l'acte d'immobilité, ἐνέργεια ἀκινησίας qui est la vie même et la béatitude de Dieu.

On ne cite pas assez le passage de l'*Éthique* (1154, b. 27) où, comme par hasard, à la fin d'une étude sur le plaisir, Aristote trouve cette admirable expression.

Au livre neuvième de la *Métaphysique* nous avons la distinction de deux activités, l'une qui est mouvement vers la réalisation d'une œuvre, l'obtention d'une fin distincte d'elle-même, qui n'a donc pas de raison de cesser, qui est infinie d'une infinité positive, infinité de perfection, activité au-dessus de la limite, le terme *limite* n'ayant plus aucun sens.

Il y a telle activité, « πρᾶξις », qui doit cesser, une fois le but atteint, comme de se faire maigrir, de bâtir, d'apprendre une science. La maison bâtie, on cesse de bâtir ; la leçon sue, on cesse d'apprendre. C'est une activité imparfaite, « ἀτελής ». Mais voir, bien penser, contempler, ce sont des activités parfaites, des actes au sens propre, « ἐνέργεια », les premières ne sont que des mouvements. « Avoir bâti » et bâtir encore, cela n'a pas de sens, ni s'être guéri et se guérir encore... le but atteint, l'action cesse. Mais on peut très bien dire : il a pensé et il pense encore, il a vécu bien (εὖ, c'est-à-dire sainement, pleinement) et il continue de vivre; il a goûté le bonheur et il continue de le goûter. (Traduire : il a été heureux et il est heureux, ce serait énerver, trahir la belle expression grecque, le verbe actif « εὐδαιμονεῖν », exercer une activité de bonheur, comme Aristote dira : « ἀθανατίζειν » vivre, exercer l'immortalité). (1048, b 18).

Une activité qui est sa fin, qui a sa fin, « τέλος », en elle-même, qu'est-ce autre chose qu'une « ἐντελέχεια »?

Activité et béatitude d'agir! Platon ne parlait-il pas de la plus haute béatitude de l'être, τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος.

3. L'Acte Ἐντελέχεια et Ἐνέργεια[1].

L'acte « Ἐνέργεια » est vie et il est aussi « τέλος ». Des deux exemples qui expriment le passage de la puissance à l'acte; la statue et la génération, chacun exprime un aspect de la vérité, — la statue : l'intelligibilité idéale; la génération : la perfection vitale.

L'acte ainsi défini, il est déclaré qu'il est premier de toute manière, en d'autres termes, que toute causalité se concentre en lui, et il nous reste à voir comment il est *efficience*, cause déterminante du mouvement.

Cette idée d'efficience est-elle claire? Peut-être que l'expérience que nous en avons, ou que nous croyons en avoir, nuit plutôt à sa clarté. Le sculpteur est conscient de son idée, de sa volonté de faire un Apollon, et de son effort. L'idée toute seule est inefficace, la simple volition humaine de même. Efficience semble s'identifier avec l'effort qui est un fait de passivité.

L'efficience se définit d'abord négativement la cause qui n'est pas l'idée ni la matière. Ainsi Aristote dans le *de Generatione*... En plus de la matière et de l'idée comme forme et comme fin, il faut une troisième cause...

Cette troisième cause, l'esprit la pressent, l'exige sans savoir exactement quel sera son rôle?

Rien de plus simple cependant, si on remonte au principe de la philosophie, l'identité de l'être. Et le Maître nous dit d'abord très simplement le mot qui contient tout, le mot que la *philosophia perennis* retiendra, *le primat de l'Acte.*

L'Acte est premier, il faut donc qu'il soit à l'origine du mouvement et qu'il ait, dans l'effet, la part principale et que l'effet ne porte aucune atteinte à son identité... Saint Thomas a rendu cela assez clair pour nous, mais Aristote ayant affirmé le primat de l'Acte, a-t-il dans la suite assuré rationnellement ce primat?

1. Cf. « Gregorianum » (1931), *La synthèse thomiste de l'Acte et de l'Idée.*

4. Priorité et causalité de l'acte.

La priorité de l'acte est logique et réelle. L'acte est premier pour l'esprit et dans la réalité.

La puissance se définit par l'acte. L'idée et la connaissance de l'acte est présupposée à celle de la puissance. Pour la priorité de temps il faut distinguer : dans l'individu qui devient la puissance est première, antérieure à l'acte, puisque le passage se fait de la puissance à l'acte. Mais l'acte comme tel préexiste dans un individu de la même espèce. Il est la cause déterminante du passage. Un sujet passe de la puissance à l'acte par l'action d'un autre qui est en acte ; on devient musicien par l'enseignement d'un musicien, l'homme est engendré par l'homme.

L'acte est encore premier comme cause finale, le terme du devenir est encore le pourquoi du devenir et le pourquoi est cause et principe.

Et cela (la priorité de l'acte) est vrai des sujets dont la fin est un mouvement, une action, une opération. Le Maître pense avoir atteint sa fin quand il peut montrer le disciple exerçant son art. La nature de même... (1049, b résumé)[1].

L'acte est à l'origine du changement, ou si l'on veut l'acte est cause efficiente. L'acte causal est ce qu'Aristote appelle *puissance active*. Revenons sur ce texte important :

« Toutes les puissances se rapportent à une puisance première et unique qui est un principe de changement dans un autre être ou dans le même en tant qu'autre... Une puissance dérivée est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'être passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre » (1046, a 10. Trad. Tricot).

Je remarque d'abord que la *puissance active*, disons *efficiente* au sens propre, est, soit hors du patient sujet au devenir, soit dans le patient lui-même mais *en tant qu'autre*. Puissance active *externe* et puissance active *interne*. (Serait-ce l'âme du vivant ou dans tout être naturel simplement la nature..?)

Secondement, la *puissance passive* réelle est aussi nécessaire que l'active. Il n'y a pas de nouveauté absolue de l'effet. Tout ce qui arrive est terme d'un devenir dans un sujet préexistant.

La coexistence des deux puissances suffit-elle à expliquer le passage de la puissance à l'acte ? Certainement pas dans les

1. Dans la puissance active, il y a priorité logique de l'acte. L'agent agit par sa *forme*. Mais de soi puissance active n'implique aucune passivité : elle connote passivité dans l' « autre ». L'Acte pur est puissance active infinie. Cf. *Physique*, VIII, in fine.

exemples les plus usuels. L'homme qui a la science peut passer sa vie en compagnie de l'ignorant. Il n'est pas tenu par nature de l'instruire. Et le sculpteur peut vieillir et mourir près du marbre brut. Il faut une raison au savant pour devenir actuellement maître de science, et à l'artiste pour peindre ou sculpter.

La raison du devenir est-elle tout entière dans la puissance active? Non, sans doute, car il faut tenir compte dans la puissance passive du besoin, du désir, — besoin, désir qui semblent parfois avoir au moins une part d'efficacité.

Puissance passive, c'est la *matière première* ou *seconde.* Il est difficile cependant d'attribuer au marbre le désir de devenir « dieu, table ou cuvette ». Mais le gland veut à sa manière devenir chêne. Tout changement naturel suppose une tendance un appétit, une *privation* et comme un sens de la privation. C'est en effet pour situer ce désir qu'Aristote, dans sa théorie de la matière et de la forme, ajoute à la *matière* la *privation*, comme élément distinct. Cette addition est, selon lui, ce qui donne à sa théorie par opposition à celle de Platon qui ne connaît que deux principes, matière et forme, sa valeur, sa consistance et son originalité.

Le changement s'explique par un désir. Où le placer? La forme, l'idée ne se désire pas elle-même, elle ne se manque pas à elle-même. Le contraire pur et simple de l'idée ne peut la désirer, car les contraires s'entredétruisent (et la matière serait le contraire de la forme si elle ne se distinguait pas de la privation). C'est donc la matière qui désire la forme, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ (*Physique,* fin du livre I).

La puissance active externe peut être aussi passive. Le sculpteur ne sculpte pas toujours, il faut qu'il soit déterminé à sculpter et le maître à enseigner. Dans ce cas, elle suppose un acte préexistant qui la détermine. Cela est dans la logique de la théorie et logiquement encore, nous devrions remonter à une Puissance qui soit active sans mélange de passivité, à un Acte pur. Peut-être Aristote attend-il de traiter de l'Acte pur pour nous dire son dernier mot sur l'efficience. Pour l'instant, il faut nous contenter des exemples qu'il donne et qui lui semblent assez clairs, de la définition des deux puissances et du principe de la priorité de l'acte.

C'est là qu'il nous faut chercher notion et principe de causalité efficiente. Ce n'est pas facile. La puissance active étant définie principe du mouvement, devons-nous distinguer en elle l'être et l'efficience proprement dite ou motricité, ou son rôle se réduirait-il à éveiller par sa seule présence une activité latente du sujet, qui n'attendait que d'être averti? Ce qui augmente l'embarras, c'est que cette vertu motrice est quelquefois attribuée à la cause matérielle et aveugle. A la fin du livre V du *De Generatione Animalium*, Aristote oppose la cause finale à la nécessité mécanique ou causalité motrice qui est de la matière et que Démocrite reconnaît seule :

Démocrite négligeant la cause finale réduit toutes les opérations de la Nature à la nécessité mécanique. Les opérations mécaniques sont nécessaires, il est vrai, mais pour la fin, en vue de ce qui est le mieux. Les raisons mécaniques que Démocrite donne de la chute des dents peuvent être justes, mais ce n'est pas *pour* ces raisons que les dents tombent. Ces causes alléguées par Démocrite ne sont telles que comme motrices et comme instrumentales et comme matière.

La traduction anglaise (Clarendon Press, Oxford; le traducteur du *De Generatione Animalium* est Arthur Platt) donne : *the moving and efficient instruments and the material.*

En dehors de la cause motrice matérielle, de la cause finale, et en dehors d'une certaine causalité du besoin que reste-t-il pour une efficience de l'acte?

5. Efficience et principe de causalité.

Mais au préalable, il est peut-être utile de définir ce que nous entendons nous-même par efficience et principe de causalité efficiente.

Sous les mêmes mots, la Philosophie moderne met des choses très différentes.

Il y a une notion et un principe de causalité scientifique et formelle. Cause : antécédent nécessaire et suffisant; causalité : exigence par l'esprit d'une suite régulière des phénomènes. Le Positiviste nous interdit de chercher au delà. Chez le Kantiste, la causalité ne se définit guère autrement. Elle n'a aucun rapport avec l'être, aucune valeur ontologique, mais c'est catégorie, forme et principe *a priori*.

Meyerson paraît rendre à la causalité sa valeur réelle. Le principe est exigence d'identité dans les choses.

Au « principe de *légalité* (succession régulière des phénomènes) il faut ajouter le *principe d'Identité* qui est aussi bien *le principe de Causalité* scientifique, principe d'identification du conséquent avec l'antécédent » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, décembre 1908).

Identité au sens analytique. Pour retrouver *le même*, montrer que rien n'est changé, le savant analyse, descend aux éléments. Les différences qui demeurent entre les deux termes de la loi seront tenues pour négligeables et provisoires. Le progrès de la Science sera de les expliquer par identification progressive, autant vaut dire de les nier. « *Toute partie expliquée est une partie niée* ». Le terme d'une telle science serait un panmathématisme nihiliste. « *Qui veut le monde intelligible* (de cette façon et d'après ce principe de causalité) *ne peut se satisfaire qu'en le détruisant* ». Causalité, principe de moins être, nous sommes aux antipodes de la causalité thomiste.

Meyerson n'est pas loin de Démocrite qu'Aristote connaissait et savait apprécier à son mérite qui est grand.

Une telle conception ne peut agréer à l'Idéalisme dynamique et généreux d'Hamelin. Causalité dynamique à la bonne heure ! Seulement telle qu'il nous l'expose, le ressort de ce dynamisme est la seule indigence d'intelligibilité. La cause est ce qui appelle une détermination nouvelle. Elle est donc indigence, elle est moins que l'effet !

« La cause ne contient pas l'effet... elle l'appelle : bien loin qu'elle le renferme, il lui manque... La cause est quelque chose de déficient et de négatif. La cause, c'est la nécessité que tel état donné ne soit pas ; l'effet est l'état *nouveau* qui remplace l'état exclu » (*Éléments de la Représentation*, p. 273.)

C'est la traduction idéaliste d'une causalité de besoin que nous trouvons dans Aristote, mais qui n'exclut pas absolument une efficience plus haute. Nous avons vu qu'Hamelin, insigne commentateur d'Aristote, lui prêtait une théorie de la causalité toute logique et statique. La cause intelligible est seulement l'essence en tant qu'elle peut entrer comme moyen terme dans le syllogisme. Il n'y a de satisfaisant pour l'esprit que la nécessité logique, l'axiome et la conclusion du syllogisme nécessaire.

La causalité du moyen terme? Dirons-nous que l'efficience se réduit dans Aristote à cette abstraction sans vie?

L'École et S. THOMAS ne l'entendent pas ainsi. La causalité est dynamique, c'est le passage du moins au plus, de l'indigence à la perfection.

Mais la cause qui est à l'origine n'est pas indigente. Elle est de soi acte, elle contient toute la perfection de l'effet, elle est indépendante, elle meut sans se mouvoir, dans la mesure où elle est cause.

Sur cela toute l'École est d'accord... et c'est sans doute la meilleure interprétation du primat de l'acte. La meilleure, la plus vraie philosophiquement. Est-ce la plus conforme à la pensée d'Aristote? C'est ce que nous nous demandons.

Quant au principe qui nous fait supposer une telle cause dans tout changement, on pourrait dire qu'il est dynamique comme celui d'Hamelin et qu'il dit exigence d'identité comme celui de Meyerson.

Exigence du « Même », mais au sens platonicien, de l'identité, c'est-à-dire de cette unité qui est attribut propre et perfection de l'être. Le changement est passage du moins-être au plus-être, de l'indigence à une perfection. Il ne suffit pas de l'expliquer par la finalité et l'idée qui est au terme. Le moins-être ne peut pas être tout seul à l'origine, le manque et le besoin d'être ne peuvent être la raison suffisante de l'être.

Pourquoi? Le principe analytique de contradiction n'est pas violé par cette succession. A tout moment, le fait est ce qu'il est, l'instant ne contredit pas l'instant. *A*, si on arrive à le fixer, égale toujours A.. Si on renonce à le fixer, il n'est que de constater le fait du mouvement ou la mobilité: *Movetur, ergo movetur*. Le scandale vient d'une interprétation de la succession qui suppose un principe plus haut. Principe que nous avons déjà rencontré dans Aristote, qu'il ne formule pas, mais qu'il oppose à l'assertion d'Héraclite « *Movetur* » « *Fluit* », laquelle n'est nullement contradictoire en soi, mais échappe aux prises du principe de contradiction. Mais le mouvement suppose la substance, l'être qui demeure. Pourquoi encore? Parce que l'être est et que le non-être n'est pas, comme disait le vieux Parménide, mais nous ajoutons : le non-être

ou le moins-être n'est pas de plein droit. C'est l'identité de l'Être que l'esprit est invinciblement amené à prononcer, par le scandale du changement qui est moins-être. C'est l'affirmation pure et simple que l'acte et l'être comme acte est premier. Tout commencement d'être, toute instabilité, mobilité m'est un indice de moins-être et éveille en l'esprit cette exigence que l'être soit, qu'il soit acte, qu'il soit parfait. On ne demande pas la raison de l'être, mais du moins-être et on ne peut la trouver que dans l'Être sans plus, dans sa plénitude, son repos, sa perfection.

Ce que nous appelons contingence de l'être imparfait ne se constate pas, c'est une conclusion spontanée en vertu d'un axiome implicite de la nécessité de droit de l'Être parfait.

Ce principe ne s'éclaire qu'à la réflexion. J'exige d'abord le plus parfait comme raison de ce qui est imparfait, j'affirme que l'imparfait *est* en dépendance du plus parfait. Si je réfléchis, cette dépendance doit être telle que l'imparfait n'existe aucunement par sa propre nécessité et qu'il n'ajoute rien au Parfait. Totale dépendance de l'effet, totale indépendance de la Cause en tant qu'elle est cause.

Quant au mode de cette causalité, je le conçois d'après ce dont j'ai l'expérience comme de *ma* causalité. C'est-à-dire l'expérience d'une volonté efficace et souveraine. En certains cas, je veux absolument un effet que mon esprit préfigure et définit, et l'effet suit. Je veux lever le bras et le bras se lève, et le plus étonnant, c'est que je ne m'en étonne pas. Je concevrai donc la causalité efficiente parfaite comme une volonté intelligente et souveraine, comme l'idée de l'effet dans une telle volition. J'ajouterai que, pour être souveraine, cette volonté ou volition doit être libre. Je dirai enfin, si je suis sage et conscient des limites de ma conception, qu'elle est tout cela « eminenter et incomprehensibiliter ». Mon exigence de causalité se termine à un mystère plus certain que toute expérience.

Plénitude divine de la causalité, raison totale de l'être, du devenir, raison de l'idée et de la forme, enfin de la pleine intelligibilité des choses comme existantes et comme *telles* choses, immanente et transcendante, « *Rerum Deus tenax vigor* », raison libre enfin, parfaitement indépendante et qui ne peut s'enrichir de ce qu'elle fait, qui en est au contraire, sans rien

perdre d'elle-même, toute la richesse, telle que l'effet étant produit, l'identité de l'Être demeure sans qu'il y ait plus d'être. Tout cela obscurément pressenti par Platon, on peut le tirer, instruit par saint Thomas, de la thèse aristotélicienne du primat de l'acte. Reste à savoir si Aristote l'en a tiré et quelle est, d'après les exemples qu'il donne, sa notion claire ou obscure d'une cause autre que le besoin, autre que l'idée, fin ou exemplaire, contenant l'idée et la dépassant.

6. Ce qu'en pense Aristote.

Homo generat hominem. Le Sculpteur sculpte. L'acte est premier, il est à l'origine puisque le sculpteur a en acte en son esprit, l'idée de la statue, et l'homme qui engendre, qui communique la forme d'humanité, la possède lui-même en acte.

Mais pour que l'explication soit satisfaisante, il faut que le principe d'identité ne reçoive aucune atteinte, c'est-à-dire qu'après la production de l'effet, il n'y ait pas réellement plus d'être qu'il n'y en avait auparavant. Autrement le plus sortirait du moins et l'acte serait postérieur à la puissance. En effet supposons A la cause, la puissance active, — et B le patient, la puissance passive. Avant l'exercice de la causalité, nous avons A et B sans plus; ensuite nous avons A et B, plus une perfection nouvelle acquise par B. Qu'on le veuille ou non, il y a passage du moins au plus, à moins que l'addition dans le cas n'ait pas de sens, qu'il n'y ait pas réellement plus d'être. Et c'est la solution scolastique qui m'invite à remonter pour expliquer le moindre effet nouveau, à une cause *analogue*, tellement indépendante et dominatrice qu'elle donne sans rien perdre de sa réalité et sans que l'effet puisse s'ajouter à elle comme un surcroît de réalité. Mais qu'en pense Aristote? Et que pouvons-nous tirer des exemples qu'il nous donne?

Il semble que la responsabilité de cette réalité nouvelle qui est l'effet, soit partagée entre la cause et la puissance passive ou sujet du changement. La cause ne fait que déterminer le passage de la puissance à l'acte. Mais est-ce que cette expression ne trahit pas son auteur? Ne suggère-t-elle pas la causalité interne du patient qui veut se donner ce qu'il n'a pas et qui attend pour cela une simple impulsion...?

Dans le cas du vivant le scandale n'est jamais levé. La cause est l'âme ; mais l'âme elle-même, c'est la vie du vivant et ce pouvoir de se développer, de s'accroître. L'âme n'est pas dans le corps une puissance indépendante et de soi indifférente à l'accroissement de l'animal... Action et passion sont ici du vivant tout entier.

La métaphore de l'âme pilote du navire n'a qu'un défaut, c'est d'être tout à fait contraire à la théorie, aristotélicienne entre toutes, de l'âme forme du corps. L'accroissement, l'acquisition, le plus-être n'est pas du corps par l'âme qui, elle, n'y gagnerait rien, mais du vivant tout entier...

C'est la *nature* qui est ici au moins partiellement cause efficiente et « nature » me semble plus près de la matière, de la privation et du besoin, que de la forme et de l'acte.

Où Aristote donne-t-il une explication métaphysique satisfaisante de la causalité dans la génération ? *Homo generat hominem*... La génération se décompose en une suite d'actes vitaux. A un moment la vie se dédouble et le germe commence à se développer de lui-même, à se nourrir, à s'accroître, à se donner ce qu'il n'avait pas avec des éléments qu'il transforme et qui de soi sont radicalement insuffisants... A un moment donné nous avons le mystère du dédoublement de la vie... Aristote prétend bien sauver le primat de l'acte. Il y a vivant nouveau, soit, mais il n'y a pas de forme nouvelle, la forme et l'idée d'homme préexiste dans le générant.

Un idéaliste pourrait bien dire : il n'y a rien de nouveau, car l'idée est tout le réel et l'idée ne se multiple pas, il n'y a pas plus d'humanité avant qu'après... Mais Aristote est bien obligé de reconnaître qu'il y a une substance nouvelle, qu'au lieu d'un homme il y en a deux, deux substances premières au lieu d'une. Or la substance première est au sens propre *ce qui est*. *Homo generat hominem*, mais l'homme qui engendre ne peut par lui-même rendre compte de la forme qu'il engendre. Faudra-t-il remonter à l'infini à une éternelle succession de vivants qui s'expliquerait par son éternité même ?

Essayons de prendre sur le fait la causalité efficiente de l'acte ou de l'idée dans la production artistique.

La cause de la statue, la puissance active, c'est l'artiste, et ce qui détermine l'artiste, c'est l'idée de l'œuvre préexistant en

son esprit... Primat de l'idée! le principe est sauf! — Mais encore comment concevoir l'efficace de cette idée? Idée vivante pensée actuellement par l'artiste, acte de son esprit, mais comment fécond, actif *ad extra?* Il y aurait de belles choses à dire sur cette force expansive de l'idée : *actus diffusivus sui,* pur amour, pure fécondité de bonté... Cela est platonicien, et si Aristote l'a jamais appris, il l'a oublié, il n'en parle guère. — La volonté de l'artiste est autre chose que son idée... Mais peut-être ne travaille-t-il que pour le gain? Ce n'est pas l'idée vécue qui de quelque manière veut être réalisée en bronze ou en marbre, tourmente l'artiste pour être réalisée, c'est certainement une volonté [1].

1. La causalité de l'âme n'est pas mécanique: « L'âme meut le corps par le choix et par la pensée » (*De Anima,* I, 406, b. 25).

Rodier a sur ce texte un long commentaire. Il dit très bien que, dans l'hypothèse de l'âme forme du corps, « il ne peut y avoir action et passion réciproques de l'âme et du corps ». Action et passion sont du composé. Alors comment interpréter la causalité de l'âme? Comme celle de l'Acte pur, dit Rodier :

« En réalité l'âme meut le corps exactement comme le premier moteur meut le monde; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci... Ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence; c'est, en un mot, le désirable. De même, ce qui meut la terre ou le feu, c'est leur lieu naturel... Mais de même que les éléments restent en repos quand ils ont atteint ce lieu, ainsi l'animal qui aurait atteint sa forme parfaite resterait immobile. L'âme qui le meut n'est pas celle qui est réalisée en lui, c'est celle qui le sera après que le mouvement aura été accompli ».

Ce qui meut donc, ce n'est pas l'âme actuelle forme du corps, mais l'âme idéale, c'est-à-dire l'idéal de telle essence animale. Mais cette essence idéale qui contient la matière, idéal du composé, serait improprement appelée âme. Ensuite cette essence idéale qui d'ailleurs n'a pas besoin d'exister (un idéal, un désirable imaginaire meut tout aussi bien : voir le passage auquel Rodier renvoie, *Mot. Anim.* 6, 700, b. 29...) est cause finale et nullement efficiente. Où placer l'efficience dans les mouvements du vivant? Rodier répond : nulle part; le vivant se meut, il n'y a rien autre à dire :

« A la question de savoir pourquoi l'animal se meut ainsi, il n'y a rien à répondre, sinon que précisément parce qu'il est tel animal. Sa nature consiste dans sa tendance à se mouvoir spontanément de cette façon, comme celle de la terre consiste dans la pesanteur (Alex., *De anim.*, 7, 14°). La terre est pesante, l'animal se meut vers sa forme, sont des propositions immédiates dont, par suite, il n'y a pas de démonstration possible. De même qu'on ne peut distinguer que par abstraction la pesanteur mouvante de la terre mue, de même on ne peut séparer le corps organisé de la tendance spontanée qui le porte vers sa forme.. Tout est tendance et désir dans les choses, et l'être qui peut être dit agir sur un autre est seulement celui qui lui sert de fin, c'est-à-dire dans lequel on peut trouver de quoi rendre raison à priori de ce qui se passe dans cet autre ». (Notes sur le *Traité de l'Ame,* p. 89, 90.)

Si telle est la pensée d'Aristote, du coup la causalité efficiente de l'acte est exclue et l'efficience se confond avec la causalité de la nature ou causalité du

Pour que cette volonté fût souveraine et réalisât la perfection de la causalité, il faudrait qu'elle s'exerçât sans effort et sans besoin, impassible et libre. Aristote ne nous parle de l'efficacité du vouloir que dans ligne de la causalité naturelle immanente, volonté ou appétit du mouvement, cause chez le vivant de ses mouvements utiles. Or il faut rendre compte de l'efficacité ad extra, du « *fiat* » et du « *factum est* ». En fait comment procède l'artiste? Non seulement il est déterminé par un besoin, un désir, un manque, mais en créant, il se donne de la peine, il se meut lui-même, il pétrit l'argile ou frappe le bloc resistant. Il est agent et patient à la fois. Il imprime un mouvement violent par contact physique, il pousse en se mouvant... Son efficience est de l'ordre le plus bas, motion par contact. Enfin toute l'œuvre résulte de la rencontre violente de deux forces naturelles : l'activité physique du sculpteur et la résistance du marbre.

Pour saisir la pure causalité, il faudrait supposer l'artiste en face d'une matière que son seul regard animerait d'un désir de devenir statue. C'est le beau mythe :

Qu'aux accents d'Amphion les pierres se mouvaient...

Le mythe est encore plus beau si à l'accent musical du simple vouloir la pierre frémit, se modèle elle-même... Mais si cela s'est jamais passé de la sorte, ce sublime Amphion a pu douter encore de sa propre efficience : « Il est vrai, je veux et la pierre obéit, mais je ne tiens pas le lien entre son action et mon vouloir. S'il y a simple concours de ma volonté et d'une volonté nouvellement éclose dans la pierre, ou si la pierre obéit à un ordre plus haut, celui de mon père Zeus, comment le saurai-je jamais? Mon efficience reste un mystère, tant qu'elle reste extérieure à l'objet. J'ordonne

désir. Et comme il n'est pas nécessaire que l'objet du désir existe, la réalité de l'Acte pur comme premier moteur immobile est fortement compromise. Rodier est un des hommes qui ont le mieux connu Aristote, un commentateur très instruit et très sagace. Je crois cependant qu'il se trompe ici, ou tout au moins qu'il exagère. En fait, comme nous le verrons, Aristote se donne beaucoup de mal, — sans grand succès, — pour expliquer comment, dans le cas de la pierre qui tombe, l'axiome : « Quidquid movetur ab alio movetur » se vérifie, comment il y a dans le cas une cause motrice autre que le désir et l'idéal. Mais la note de Rodier montre au moins à ceux qui en douteraient qu'il y a un Dilemme ou à tout le moins une embarrassante aporie de la causalité aristotélicienne.

cependant et je ne m'étonne qu'après réflexion de la réalisation consécutive à mon ordre... »

Si Amphion avait conscience d'infuser la vie et la volonté; s'il rentrait ainsi sans violence dans la chose, ce serait déjà la création, s'il en était le *tenax vigor!* Mais cette animation, cette communication d'un vouloir, Aristote n'y a jamais pensé. Ce serait l'immanence et la transcendance de la même cause... de l'acte, et l'effet n'ajoutant rien dans la ligne de l'être à la cause.

En fait de production de vie, Aristote répète son exemple : *homo generat hominem*.

Dans cet exemple la causalité transitive se départage en deux causalités naturelles internes, deux faits de vie, celle du générant et celle du terme engendré, croissance du procréateur et dès qu'il se détache, le germe vit par lui-même.

Au mystère de la causalité vitale immanente, s'ajoute cet autre mystère de la duplication de la vie. Il n'y avait qu'un vivant, il y en a deux; ou il n'y en avait que deux et il y en a trois. Y a-t-il plus d'être? Assurément! si le réel est l'individuel. On pourrait atténuer ce scandale du plus qui sort du moins (de quelque manière qu'on l'exprime, le scandale est le même) en considérant le cycle des générations comme un grand fait, une sorte d'immortalité de l'espèce, cycle de la génération analogue au mouvement circulaire des cieux, et en même temps invoquer la causalité du cercle oblique du soleil!?

En résumé, l'efficience dans les exemples d'Aristote et dans son maigre commentaire, se ramène au fait vital, et à la causalité mécanique par contact, qui elle-même n'est pas expliquée et qui, de l'aveu d'Aristote, est la plus matérielle, la plus éloignée de la causalité de l'acte, celle qu'on invoque en désespoir de cause, quand on n'a pas mieux, comme pour la croissance de dents. Etrange! Malgré lui, Aristote est attiré par la causalité de l'inférieur, du moins-être, de l'indigent comme tel. Démocrite, selon lui, est meilleur physicien parce qu'il prétend saisir la causalité à l'origine même du mouvement le plus près de la matière, au lieu d'aller chercher dans l'inaccessible idée de Platon.

Après avoir reconnu ce mérite de Démocrite quant à la causalité physique, Aristote ajoute cependant que Démocrite a

méconnu la vraie nature de l'efficience, d'une autre cause, dont tous, avant lui, Aristote, ont rêvé, qu'il lui était réservé de trouver et de définir.

Ce texte capital vaut d'être cité largement.

7. La causalité « efficiente » à la fin du livre « De generatione et Corruptione » (335, a. 24).

L'apparition d'une substance nouvelle ne s'explique pas sans la cause efficiente ou plus exactement sans une *troisième* cause autre que la matérielle et la formelle. Cause du devenir de la naissance, qui par conséquent n'est requise que dans le domaine du Devenir. Pour les choses éternelles et premières, deux causes suffisent, la matière et la forme.

En plus de la matière et de la forme, il nous faut chercher une troisième cause. Tous les philosophes en ont rêvé, mais ils n'en ont rien dit qui vaille. Socrate dans le *Phédon* trouve cette causalité dans l'Idée. Il suppose qu'il y a des idées et des choses qui participent aux idées. La chose est ce qu'elle est par l'idée qui est en elle; elle devient par la participation de l'idée; elle se corrompt, elle périt par la perte de l'idée. D'autres mettent cette causalité dans la matière.

Qui sont ces autres? En premier lieu, semble-t-il, les Atomistes et Démocrite. L'éloge que va leur donner Aristote de présenter une explication *physiquement* plus satisfaisante, il l'a déjà fait expressément de Démocrite (316, a. 13; 315, a. 34)...

Ils ont tort les uns et les autres, Socrate d'abord. Si l'idée est cause efficiente, pourquoi cette causalité ne s'exerce-t-elle pas toujours? Alors que l'idée est toujours donnée et aussi ce qui peut participer de l'idée? Et nous avons des exemples d'une autre causalité : ce qui cause la santé, c'est le médecin, plutôt que l'idée de santé.

Quant aux matérialistes, celui qui disait que la matière engendre par le mouvement, τὴν ὕλην γεννᾶν διὰ τὴν κίνησιν, donnerait une explication plus scientifique, φυσικώτερον, que ceux qui parlent ainsi (comme Socrate). Car ce qui altère et transforme est davantage cause de l'engendrer (a une part plus grande, plus efficiente dans la génération), et dans toute production naturelle ou artificielle, nous avons coutume d'attribuer l'efficience à ce qui meut, à ce qui donne le mouvement.

(J'interprète ainsi ce passage difficile : On a raison de chercher la cause là où le mouvement est plus manifeste, car l'effi-

cience est motrice, or l'origine du mouvement est plus proche de la matière que l'idée. On a raison de chercher la cause là où le mouvement commence, et il commence dans la matière...)

Et cependant, ajoute aussitôt Aristote, la matière est toute passive. A la matière appartiennent le pâtir et le « être mu »; le mouvoir et le faire appartiennent à une autre puissance et cela est manifeste dans les productions de l'art et dans celles de la nature. L'eau (élément matériel du vivant) ne produit pas d'elle-même le vivant; ce n'est pas le bois qui fait le lit, mais l'art. Les matérialistes ont donc tort; ils ont tort aussi pour cette raison qu'ils laissent de côté la cause la plus maîtresse « κυριωτέραν ». Ils suppriment l'essence, la quiddité ou la forme. Et encore, supprimant la cause par l'idée, τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἴτιαν, la causalité pro ductrice qu'ils confèrent aux corps est trop instrumentale...

Fort bien! Aristote ne pourrait d'ailleurs nier ou ignorer la causalité de l'*idée-acte* sans se désavouer lui-même. Mais alors Socrate serait au moins plus près de l'explication véritable que Démocrite, et Aristote vient de nous dire : celui qui cherche la troisième cause (la cause efficiente), dans la matière est plus près de la vérité que l'idéaliste socratique. Il parle plus *physiquement*, plus conformément aux lois d'une bonne physique, plus scientifiquement. Combat intérieur entre l'empiriste et le métaphysicien. Le métaphysicien pose la question de la troisième cause. Et l'empiriste, le savant qui a coutume d'observer, de chercher à prendre la nature sur le fait, répond d'abord : la causalité se trouve plutôt à l'origine physique, au point exact où le mouvement commence. Il est tout près de la notion positiviste de cause : l'antécédent immédiat et nécessaire, tout près d'une interprétation mécanique de la causalité... Mais aussitôt le métaphysicien se récrie : l'idée surtout est cause, l'idée est en définitive seule cause... Seulement il ne faut pas que cette causalité ressemble le moins du monde à une transcendance. Nous ne voulons connaître que l'idée dans les choses.

L'idée garde sa réalité de fin. Mais si ce n'est qu'une fin à réaliser, la cause motrice interprétée en fonction de l'idée ne peut guère être que le besoin de la fin. La fin ne suffit pas, il faut encore une volonté de la fin, et la tentation est grande de la situer là où elle paraît se manifester, dans un effort de nature : effort, besoin, privation et sens de privation, ou un fait

de nature analogue au sentiment dont nous avons conscience, de tendance à un bien que nous n'avons pas. Cela, à le prendre tout seul, c'est causalité de la matière ; c'est ce qu'il y a de plus contraire à notre principe sacré, celui du primat de la causalité de l'acte et de l'idée.

Dilemme encore ! Où situer la « troisième cause » ? Dans l'idée ou dans la matière ? Ni dans l'une ni dans l'autre. Aristote échappe au dilemme en remontant au ciel le plus prochain. La cause est éternelle, elle est divine, c'est le cercle oblique du soleil.

Cette solution est donnée au chapitre 10 du même livre. M. Joachim, l'excellent éditeur et traducteur anglais du « *De generatione et corruptione* », le résume ainsi : « Le mouvement annuel du soleil dans l'écliptique ou cercle zodiaque est la cause efficiente de la génération et de la corruption. Il explique l'occurrence de ces changements et leur perpétuelle alternance ».

« Nous avons prouvé que le mouvement local est éternel. Il s'ensuit nécessairement que la suite de la génération est aussi continuelle, le mouvement éternel ramenant et éloignant tour à tour le générateur » (le soleil)...

Cela est largement développé. Il faut citer la conclusion (336, b. 27) :

La succession de génération et de corruption (de naissance et de mort) sera donc perpétuelle pour la cause que nous avons avons donnée (la cause physique efficiente) et cela est conforme à la raison. (Il y a une autre raison et plus haute, raison divine pour qu'il en soit ainsi). Comme en toute chose, la nature tend vers le mieux, et qu'il est mieux d'être que de ne pas être, et comme il est impossible que toute chose soit toujours, à cause que certaines sont trop éloignées du principe (de la cause originelle), le Dieu a parfait l'être du tout (a comblé ce manque d'être dans le tout συνεπλήρωσε τὸ ὅλον) de la manière qui restait, en faisant la suite de la génération perpétuelle. Ainsi se trouverait réalisée le mieux possible la chaîne de l'être, car ce qu'il y a de plus proche de l'être, c'est la génération perpétuelle. Or la cause en est, comme nous avons dit plusieurs fois, le mouvement circulaire, car seul il est perpétuel. Et toutes les choses qui se transforment les unes dans les autres selon leurs « passions » et leurs « puissances » imitent le mouvement circulaire. Ainsi les corps simples : l'air naît de l'eau et de l'air le feu et du feu l'eau de nouveau et ainsi s'accomplit le cercle...

Un supplément d'information sur la causalité du cercle oblique est ici désirable, je le cherche vainement. L'action

génératrice du soleil est-elle volontaire? Ou simplement mécanique, fatale, inconsciente? Mécanique et inconscient sans doute, quoique le soleil soit Dieu, mais il pense à autre chose, il regarde en haut, non en bas, vers son moteur immobile. Il ne se soucie pas d'engendrer, il est tout à la béatitude d'accomplir son cercle. Mais quand il approche, il arrive nécessairement qu'il mette en branle le processus de la génération; quand il s'éloigne, c'est non moins fatalement la corruption et la mort.

Mais il y a le Dieu et un dieu universel qui a souci du tout. Ce n'est donc pas le soleil. Il y a donc une intention divine, un dessein divin. La nature désire d'être, et le dieu satisfait ce désir de la meilleure manière possible. Encore une fois quel Dieu? Le Dieu Nature ou le Dieu Acte pur? Le Premier Moteur immobile du premier ciel divin et de tout ce qu'il comprend ou un dieu immanent à toute la machine terrestre et divine? Cet ordonnateur divin, s'il est transcendant, ordonne-t-il avec ou sans les idées? Aristote ne peut manquer de nous satisfaire sur ce point dans sa théologie... Pour l'instant le dilemme de la causalité n'est pas résolu[1].

1. Saint Thomas commente ainsi le beau passage sur le dessein divin d'assurer la plénitude de l'être : « Natura semper desiderat quod melius est, melius autem est esse quam non esse. Cum ergo naturale desiderium non possit esse frustra, oportet quod res naturales habeant semper esse; hoc autem *est esse divinum*. Et quia impossibile est existere in omnibus, quia quaedam sunt quae longe distant a primo principio sicut sunt res materiales generabiles et corruptibiles, et ista sunt quae modicum participant de esse divino : et ideo alio modo complevit Deus materiae desiderium, perpetuando scilicet ejus esse per continuam generationem. Mais Aristote entend-il bien comme Saint Thomas cette participation à l'être divin?

CHAPITRE VI

LES DILEMMES DE L'AME ET DE L'ESPRIT

1. L'Ame « entéléchie » d'un corps organique.

Toute connaissance est belle et précieuse, mais entre toutes la connaissance *de l'âme*, soit du point de vue de l'exactitude (?), soit pour l'excellence de l'objet. Elle est du plus grand secours pour l'acquisition de la vérité en général, mais surtout de la vérité sur la nature, car l'âme, est, pour ainsi dire, le principe des vivants comme tels (le principe, la raison de la vie). Notre objet est donc l'essence de l'âme et ses propriétés. Ces propriétés sont-elles du vivant tout entier ou l'âme a-t-elle quelque fonction propre où le corps ne participe pas ? Et comment doit procéder cette étude...? (*De Anima*, I, I).

C'est à peu près ainsi que débute le *Traité sur l'Ame*. Certes Aristote a raison de dire que la question est importante et qu'il y va de toute la vérité. Il ne le dit pas assez fortement, assez largement à notre gré (c'est son style coutumier, quelques mots forts qui suggèrent de longues pensées, mais le Maître achève tout seul son discours intérieur et nous laisse poursuivre le nôtre). Il y va de tout en effet. Si l'âme n'est pas le tout de la réalité, elle est au centre, entre le pur esprit, le pur intelligible intelligent, et la forme du corps inerte, principe du mouvement naturel, entre l'Acte pur et cette Nature universelle, qui ne fait rien en vain, qui travaille toujours pour le mieux. L'âme résume toute activité, et l'âme de l'homme, qui est notre principal objet, tient aux deux pôles du réel, la matière et l'esprit divin. Elle est toute chose, elle a le secret de tout. Qui définirait exactement son rapport au corps, aurait de la sagesse le premier et le dernier mot.

Mais qu'entend Aristote quand il nous dit que cette science est la plus excellente du point de vue de l'exactitude κατ' ἀκρίϐειαν? C'est le contraire qu'on attendait. Et quelques lignes plus loin, Aristote nous promettra plus d'apories que de clartés (et cette promesse, il la tiendra). *Alexandre* tenait pour

suspect ce « κατ'ἀκρίβειαν » et non sans raison. *Philopon* explique : « c'est la science la plus exacte, parce que son objet est immatériel ». Mais la plus grave aporie de l'âme n'est-elle pas son immatérialité? Comment, en quel sens, immatérielle ?

La définition la plus satisfaisante de l'âme est plutôt (du point de vue de la synthèse aristotélicienne) par son rapport essentiel à la matière : « L'âme forme, entéléchie, d'un corps organique », l'*idée* d'un corps si l'on veut (il l'appelle volontiers εἶδος) mais qui n'a de sens que par le corps, constituant avec la matière une substance une. C'est l'application la plus importante du principe de l'Acte et de la Puissance, de la Matière et de la Forme. Ce qui fait difficulté dans le cas de l'âme humaine, ce qui compromet l'exactitude de cette définition, c'est précisément l'immatérialité de la plus haute fonction de l'âme humaine : la pensée. L'âme pensante essentiellement dépendante ou indépendante du corps? Dilemme au moins apparent et qu'Aristote léguera à la postérité comme un dilemme non résolu.

Précisons! L'âme peut être considérée comme principe du mouvement ou principe de la pensée. Les définitions des philosophes antérieurs, rapportées et critiquées par Aristote, se rapportent au mouvement ou à la pensée.

Déjà, du seul point de vue du mouvement, nous sommes arrêtés par une antinomie. L'âme, cause purement formelle du mouvement ou cause efficiente? Ame, forme du corps ou logée dans le corps, comme le pilote dans le navire? Les deux définitions sont d'Aristote et la seconde, quoi qu'on dise, n'est pas une pure métaphore occasionnelle, impropre, elle semble nécessaire, pour sauver dans le cas du vivant le principe « Quidquid movetur ab alio movetur ».

L'âme pense; or penser, c'est concevoir et garder des idées de toute chose : « L'âme est le lieu des idées ». Platon l'a dit et il a dit vrai. Mais on peut mieux dire encore que Platon. Penser, concevoir des idées, n'est pas seulement une fonction de l'âme, c'est l'âme elle-même, sa raison d'être. Elle devient, elle est ce qu'elle pense. Mais tenons-nous à la première formule, âme, lieu des idées et voyons comment elle s'accorde avec la définition : âme, forme du corps. Ame, enté-

léchie, perfection intelligible d'un corps organique. C'est l'idée concrète de tel corps. Tel corps, telle idée, telle âme! Comment la même réalité peut-elle être définie à la fois comme telle idée déterminée et comme le lieu des idées? Ce désir de se réaliser en devenant toute chose par l'idée, cette exigence naturelle, cette nécessité vitale n'est pas, ne peut pas être accidentelle à l'âme. Si elle est essentielle, ne serait-ce pas que sa fonction de déterminer intelligiblement, de donner un sens à une matière organique est accidentelle et secondaire, ou tout au plus condition paradoxalement nécessaire de son existence propre? Mais enfin c'est nier son ambition, c'est lui faire injure que de la rabaisser à n'être que la forme d'un vivant terrestre et charnel. Ame, idée d'un corps et de tel corps — et âme, lieu des idées, autre aspect du dilemme psychologique[1].

Un *dilemme* connexe est celui de la *connaissance*. On peut faire de l'idée le terme extrême de l'expérience sensible. En ce cas la connaissance est du composé : non seulement on ne pense pas sans phantasme, mais l'idée ne dépasse pas l'élaboration du sensible phantasme, elle n'est en fin de compte qu'un résidu d'image; ou bien l'activité propre du Νοῦς est essentiellement indépendante du sens, l'esprit pense sans phantasme... L'opposition pourra être résolue, non sans laisser subsister un grand mystère, mais elle ne l'est pas pour Aristote, et elle ne pouvait pas l'être, en accord avec sa position initiale antiplatonicienne, l'idée dans les choses et d'aucune manière au delà des choses.

1. Le fait de la connaissance et cette fonction de l'âme de réaliser en elle les idées d'autres êtres met en question le principe qui sert à Aristote de point de départ et qu'il a toujours opposé à la théorie platonicienne des Idées, à savoir l'exclusive immanence de l'idée. L'idée n'est que dans les choses, telle idée dans telle chose et non pas ailleurs. Il répugne qu'elle soit à la fois immanente et transcendante, dans la chose comme forme et hors d'elle. Or c'est précisément ce qui arrive, si l'âme est le lieu des idées. L'idée de cet arbre ou de ce cheval est dans l'arbre ou le cheval et aussi d'une manière plus parfaite, puisque dégagée de la matière, dans l'âme connaissante... Sans doute, dans ce cas, l'immanence est première; l'esprit reçoit les idées des choses. Le scandale de cette existence doublée par une transcendance, en est-il diminué? D'ailleurs nous ne pourrons pas nous tenir à cette dépendance pure et simple de l'esprit par rapport au sensible. Il faut que l'esprit domine absolument et Aristote devra supposer un esprit tout actif, intellect lumière ou intellect artiste maître des Idées, ou du moins la voie est ouverte vers le Dieu des Idées. Aristote nous met le pied sur le premier échelon de cette ascension, mais lui-même reste en bas. Il s'arrête et nous arrête au dilemme : l'âme pure et simple entéléchie d'un corps organique et l'âme lieu des idées.

Dilemme de l'âme motrice, mobile ou immobile, forme du corps ou pilote du navire.

Au chapitre 3 du livre premier du *De Anima,* Aristote déclare : « C'est chose impossible que le mouvement appartienne à l'âme; sans doute elle est motrice, mais il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même mobile, nous l'avons déjà prouvé, mais examinons de nouveau si l'âme se meut, est mue proprement elle-même par elle-même ou, comme le pilote emporté par le navire, donc participant au mouvement du navire, mais sans mouvement propre de lui-même.

« Si l'âme se meut elle-même, il s'ensuit plusieurs conséquences paradoxales ou absurdes, que l'âme est un élément et qu'elle a son lieu propre, que l'âme a tous les mouvements du corps, qu'elle pourrait donc sortir du corps et y rentrer et les morts pourraient revivre ! etc... Démocrite a donc tort et aussi l'auteur du *Timée* qui fait de l'âme une grandeur et lui attribue le mouvement circulaire ».

Suivent des *apories* sur l'âme circulaire décrite dans le *Timée* et le rapport de son mouvement avec l'intellection. Je ne retiens qu'un trait qui pourra nous être utile à l'occasion :

La cause en vertu de laquelle le ciel se meut circulairement reste obscure. Car ce n'est pas l'essence de son âme qui est la cause du mouvement circulaire, mais c'est par accident qu'elle se meut ainsi ; ce n'est pas non plus son corps qui constitue cette cause, car ce serait, plutôt encore, son âme. On ne nous dit même pas qu'il est meilleur (qu'il en soit ainsi). Et cependant il faudrait que la raison pour laquelle Dieu doue l'âme du mouvement circulaire, fût qu'il est meilleur pour elle de se mouvoir que de rester en repos, et de se mouvoir de cette façon plutôt que d'une autre (*De Anima,* I, 3, 407, b. 5; trad. Rodier).

En effet pourquoi ce vivant sublime qu'est le premier ciel s'amuse-t-il à tourner en cercle? Il faudra bien qu'on nous le dise quelque jour... Enfin Aristote résumant sa critique de ceux qui font l'âme mobile (de Platon, aussi bien que de Démocrite) :

Ils parlent, dit-il, de la nature de l'âme sans rien déterminer de la nature du corps, comme si n'importe quelle âme pouvait animer n'importe quel corps, or cela est absurde, car il semble que chaque corps ait son « idée » et sa forme particulière (*De Anima,* I, 3, in fine).

Je donne pour la dernière phrase, la traduction de Rodier sauf pour « εἶδος », qu'il traduit « essence ». En somme

retenons que l'âme est la forme et l'idée de tel corps déterminé. Telle âme, tel corps exactement. Sans doute comme la camusité est du nez et de tel nez. Ou faut-il faire une distinction?

J'ai hâte d'arriver à des déclarations plus positives sur l'âme motrice et cependant immobile et en quel sens on doit entendre cette immobilité? Je les trouve au chapitre 4 que je citerai largement et fidèlement.

L'âme n'est pas une harmonie et ne se meut pas en cercle. Certaines considérations pourraient nous faire douter sur ce point et nous induire à croire que l'âme se meut vraiment. Nous disons que l'âme s'afflige, qu'elle se réjouit, qu'elle ose, qu'elle a peur et encore qu'elle s'irrite, qu'elle sent, qu'elle raisonne, « διανοεῖσθαι ». Ce sont, semble-t-il, autant de mouvements. L'âme se mouvrait donc. Mais cette conclusion n'a aucune nécessité. Que la colère et la joie et la pensée soient des mouvements, tant qu'on voudra. Mais prétendre que l'âme étant la cause de ces mouvements est mue elle-même, se met en colère..., c'est comme si l'on disait que c'est l'âme qui tisse ou qui bâtit... Ne disons donc pas que l'âme a pitié, qu'elle apprend, qu'elle raisonne, mais plutôt que *l'homme par l'âme...* sans que pour cela la motion soit en elle. Tantôt elle arrive à l'âme (sans l'affecter elle-même), tantôt elle part de l'âme. Ainsi la sensation va des sensibles à l'âme et le souvenir part de l'âme pour atteindre les mouvements ou les traces qui subsistent dans les sens.

Quant à l'intellect, il semble survenir, ayant une existence substantielle (il semble que ce soit une substance à part qui survienne dans le vivant) et ne pas être soumis à la destruction. Si, en effet, il périssait, ce serait surtout sous l'influence de l'affaiblissement qui se produit dans la vieillesse. Or, au contraire, ce qui a lieu est sans doute quelque chose d'analogue à ce qui se produit dans les *sensoria*. Car si le vieillard recouvrait un œil tel qu'il le faut, il verrait comme un jeune homme (?). De sorte que la vieillesse ne provient pas de ce que l'âme a été affectée en quoi que ce soit, mais de ce que le sujet dans lequel elle réside, l'a été, comme il arrive dans l'ivresse et dans les maladies. Par conséquent l'intellection et la contemplation s'affaiblissent par suite de la perte de quelque autre organe intérieur, mais l'intellect lui-même est impassible. Quant à la pensée discursive, à l'amour et à la haine, ce ne sont pas des modes de l'intellect, mais du sujet qui le possède. C'est pourquoi quand ce sujet est détruit, l'intellect n'a plus ni souvenirs ni amitiés. Ce n'est pas à lui en effet qu'appartenaient ces états, mais à l'ensemble qui a péri. Quant à l'intellect, c'est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible (*De Anima*, I, 408 b-409 a).

Il est donc manifestement impossible que l'âme soit mue et si elle n'est pas du tout mue, il est clair qu'elle n'est pas mue par elle-même.

Mais de toutes les opinions la plus extravagante est d'en faire un nombre qui se meut!

Résumons : l'âme est-elle en quelque manière le sujet du mouvement? Il semblerait que oui. Certains faits de mouvement ou qui passent pour tels, lui sont attribués : douleur, colère, pensée discursive... Mais en accordant que ce sont des mouvements et que l'âme est en cause, il ne suit pas qu'elle soit mue. Ce qui se meut, c'est l'homme par l'âme.

A cela vous répondez, j'espère, en bon scolastique « aristotélicien » : ce qui se meut, c'est le composé, âme et corps, et par conséquent l'âme elle-même, non pas toute seule mais comme partie du composé, comme forme. De même on ne dira pas que la « camusité » est sinueuse, mais le nez camus; cependant, la camusité en tant que forme du nez camus, participe, je pense, à la sinuosité! L'âme ne se meut pas d'un mouvement indépendant, mais comme partie substantielle du tout qui se meut.

Je tiens ferme cette doctrine qui me fut enseignée. Mais on m'enseignait aussi qu'elle était la pure doctrine d'Aristote : de cela je ne suis plus aussi sûr.

Le mouvement n'est pas dans l'âme, mais il par de l'âme ou il aboutit à l'âme.

Cela veut-il dire que les sens s'exercent sous l'empire de l'âme, mais que l'âme elle-même ne sent pas? Il faudrait cependant choisir. L'âme est la forme, la perfection du corps, et si les passions sont des mouvements, et si elles sont du composé, l'âme participe à ces mouvements.

Ou l'âme est dans le corps, distincte du corps et simplement maîtresse, imprimant au corps ces mouvements qu'on appelle colère ou raisonnement, mais n'y participant pas autrement, l'âme pilote du navire; et c'est le corps qui proprement jouit, s'irrite et raisonne.

Pour éclaicir la question, Aristote introduit le νοῦς. Le νοῦς est à part, il survient, il est indépendant et impassible. Ce qui veut dire sans doute, que l'âme purement sensitive, l'âme, principe de la colère, etc... n'est pas impassible, et si elle n'est pas impassible, elle n'est pas immobile. Or ce qui nous était

annoncé et ce qui sera tranquillement conclu, c'est que l'âme *comme telle* est *simpliciter* immobile...!? Ce qui va être affirmé (plutôt qu'il ne sera prouvé) de ce νοῦς qui est à part et qui survient, ne vaudra sans doute que pour lui.

Il est impérissable, nous assure Aristote et s'il paraît s'affaiblir avec l'âge, rassurons-nous; ce n'est pas lui, mais l'organe, quelque organe secret qui se flétrit. Ainsi en est-il de la vision. (La même immortalité serait donc assurée à la faculté qu'à l'âme de voir?) — Si le vieillard recouvrait l'organe de sa jeunesse, il verrait aussi bien que le jeune homme. — Si Aristote tient avec saint Thomas que la vision est l'acte du composé, cette déclaration est pure tautologie, à moins que ce ne soit une amère dérision à l'adresse du vieillard. S'il veut dire que l'organe n'est qu'un instrument pur et simple comme une loupe ou des lunettes, et que l'organe disparaissant ou s'affaiblissant, la faculté, le pouvoir essentiel qu'a l'âme de voir demeure inaltéré, comme il en est de la pensée, du νοῦς, la théorie de l'âme forme du corps est très compromise.

Et ce νοῦς nous avait été présenté comme une substance distincte jouissant d'un privilège d'impassibilité! Mais la comparaison avec la vision indique au contraire qu'il en est de l'activité de l'esprit comme de la vision et que l'âme « visive » participe au privilège de l'âme intellective. D'ailleurs ne faut-il pas qu'il en soit ainsi pour amener la conclusion que l'âme *simpliciter* sans distinction de facultés, est immobile?

Enfin après nous avoir induits à confondre la pensée et les fonctions sensibles, Aristote distingue les deux ordres d'activités, celles du composé et celles de l'esprit proprement dit.

> Le raisonner, l'aimer, le haïr ne sont pas des passions de l'esprit, mais du tout qui le contient en tant qu'il le contient. Le corps dissous, l'esprit garde son opération propre. Il n'aime plus, il ne se souvient plus, ce sont activités mixtes, mais lui-même est sans doute une réalité impassible et plus divine.

Ne pouvons-nous ajouter : réalité divine, dont l'impassibilité, l'immortalité nous laisse indifférents et tristes, pauvres individus humains, vieillards dont la vue baisse et qui s'acheminent vers l'oubli.

Mystère du rapport de cet esprit « plus divin » avec l'âme

forme du corps (ou pilote du corps). Mystère d'une âme forme, entéléchie, idée d'un corps et qui, comme telle, ne se distingue pas de la perfection ultime de ce corps, et qui cependant ne participe pas à sa mobilité dans les actions dont elle est le principe comme forme partie substantielle. Car Aristote conclut tranquillement : « Il est donc bien clair que l'âme ne se meut nullement », ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷον τε κινεῖσθαι τὴν ψυχήν, φανερὸν ἐκ τούτων[1].

1. L'âme *entéléchie*, perfection d'un corps organique, n'a de sens que par la fonction corporelle organique. Les comparaisons d'Aristote expriment très fortement cette unité du composé telle que l'âme isolée de sa fonction ne s'entend plus, est un non-sens.

L'âme est au corps ce que l'empreinte est à la cire : « Il n'y a pas lieu de chercher si l'âme et le corps ne font qu'un, pas plus que pour la cire et pour l'empreinte » (*De Anima*, 412 b).

Une similitude plus exacte et plus vive est celle de la hache et du tranchant, surtout si l'on suppose dans la hache le vouloir de trancher : « Si quelqu'un des instruments, soit la hache, était un corps naturel, son essence serait la quiddité de la hache, et cela même serait son âme » (trad. Rodier). Dans une hache animée qui voudrait d'elle-même couper, l'âme serait donc cette disposition vivante, tranchante..

Un dernier exemple encore plus significatif : « Si l'œil était un animal, *la vue serait son âme; c'est là, en effet, l'essence formelle de l'œil* », ψυχὴ ἄν ἦν ἡ ὄψις.

L'âme, conclut-il, n'est donc pas séparable du corps, du moins les parties qui sont « *entéléchie* », car il peut se faire que d'autres parties ne soient *entéléchies* d'aucun corps... L'âme serait donc divisée en elle-même, il n'y aurait pas unité de ses parties, ou faudrait-il dire qu'il y a plusieurs âmes..?

Cette aporie n'a jamais été résolue.

Dans le « *De Partibus Animalium* », I, 641, nous trouvons la même question sur la pluralité des âmes ou des *parties* de l'âme. Ce qui donne au vivant sa forme et son opération propre, *c'est l'âme;* l'âme est donc l'objet de la Physique et du physicien, du moins cette partie ou cette fonction de l'âme par laquelle l'animal est ce qu'il est, tel spécifiquement... Son objet est la nature en tant que motrice et en tant que fin, or cela, c'est l'âme.

« On peut se demander si l'objet de la physique (ainsi défini) est toute l'âme, ou seulement quelqu'âme (ou quelque partie de l'âme). Si c'est toute l'âme la physique s'étendra à tout et il n'y aura pas de philosophie en dehors d'elle, car l'esprit a pour objet les intelligibles, et ainsi la physique comprendrait tout le domaine de l'intelligible, car il appartient à la même science d'étudier l'esprit et son objet, l'intellect et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs... Mais peut-être n'est-ce pas toute l'âme qui est principe du mouvement ni toutes les parties (distinction des parties selon les degrés des fonctions vitales : croissance, sensibilité, locomotion...) ». Aristote conclut : « Il est donc clair que le physicien n'a pas à traiter de toute l'âme, car *toute l'âme n'est pas nature,* οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις ».

2. La connaissance et l'esprit.

La fonction cognitive est assez mystérieuse dès la sensation, le « penser » et l'esprit qui pense sont encore plus mystérieux. Ils le sont au point de faire douter si la définition de l'âme, entéléchie du vivant organique, peut le comprendre et l'expliquer, s'il n'y aurait pas là une fonction à part indépendante de la matière, si le νοῦς n'est pas quelque substance d'ordre supérieur et qui viendrait du dehors.

Aristote traitant de l'esprit obéit à deux tendances. Il voudrait assurer la continuité de la vie et d'autre part sauvegarder le primat du νοῦς.

Il serait beau de faire des idées le terme extrême d'un progrès de la sensibilité. L'animal supérieur arriverait à comprendre par une plus grande richesse des puissances sensibles et une épuration progressive des images. Cependant l'intellect domine, il semble qu'il s'exerce sans phantasme...

Dans la *Métaphysique*, le paradoxe de l'esprit est clairement exprimé (1074, b. 15). C'est à la fois, semble-t-il, ce qu'il y a de plus divin et de plus dépendant :

> Il paraît être, de tout ce que nous connaissons, la chose la plus divine et cependant il est puissance, il dépend de l'objet. S'il reste en puissance, il n'a rien de si sublime, il est comme s'il dormait; s'il vient à penser, de cela, (de ce penser), un autre est le maître (l'objet est maître de l'esprit), car son essence n'est pas l'acte, mais la puissance de penser. (Dépendant d'un autre, dépendant de tout, s'il peut devenir tout). Il n'est plus la chose la plus excellente qui soit...

Cette aporie sert d'introduction à l'admirable passage sur l'Acte pur, pensée de sa pensée.

Mais faudra-t-il renoncer à l'excellence, disons hardiment à la divinité de l'esprit de l'homme? Comment concilier le mot d'Anaxagore : « L'Esprit commande, ὁ νοῦς κρατεῖ », avec cette définition que l'âme pensante est dans l'ordre de l'intelligible, pure puissance, qu'elle n'est rien, mais peut (et veut) devenir toute chose? Et l'âme, forme du corps, perfection du corps, est-elle la même que cette âme pensante qui naît à l'ordre intelligible pur, au-dessus de la matière, au-dessus du sens? L'unité de la vie et de la substance de l'homme sera-t-elle compromise?

Dans le *De Partibus Animalium* (641 b) nous avons ceci :

L'âme ou une partie de l'âme est cause des fonctions proprement animales; quant à l'esprit τὸ νοηνικόν, il serait à part, il ne serait pas proprement *nature* et son étude n'appartiendrait pas de droit au physicien.

Dès le début du *De Anima* (408 b) :

L'Esprit paraît être une substance à part qui survient dans l'âme.

Nous avons rencontré ce texte. Il prend toute sa valeur si nous nous rappelons qu'Aristote se sert du même terme « οὐσία » pour exprimer le rapport de l'âme au corps. L'âme est l'οὐσία du corps. Et dans le livre 2 (413, b. 26) :

Quant à l'esprit et à la puissance théorétique, nous ne savons rien de clair. Il semble que ce soit une autre sorte d'âme, la seule qui soit séparable, comme l'éternel se sépare du corruptible. Les autres parties ne peuvent pas exister séparément; il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

Mais l'empiriste, ou mieux le philosophe de la continuité vitale, ne se résigne pas facilement à cette rupture de continuité. Il dit en son cœur : Essayons d'expliquer la pensée sans introduire dans la substance humaine un hôte étranger, même divin. (Le Divin d'ailleurs n'est-il pas partout? Toute âme humaine, toute vie n'est-elle pas divine? Aristote ne connaît pas de défaillance dans sa fidélité au divin. Le dieu est en toute chose principe et fin).

Retenons la définition de l'âme, forme du corps, pour expliquer toute la connaissance humaine depuis la plus humble et la plus fugitive sensation jusqu'à la plus haute abstraction, celle des principes de l'être.

Le texte capital sur ce point est celui qui termine les *Analytiques postérieures*, 99, 100. La thèse de l'associationisme empirique n'est nulle part chez les Modernes exposée d'une manière plus persuasive et plus forte.

Les premières idées, les principes qui sont supposés par toute démonstration, sont-ils innés ou viennent-ils du dehors? Il paraît étrange que nous ayons des connaissances si claires, plus claires que toute démonstration, sans nous en douter. D'autre part, nous ne pouvons pas les apprendre rationnellement; nous ne pouvons les conclure de rien, puisqu'il n'y a rien avant les principes. Il est nécessaire pour en expliquer l'origine de supposer une autre puissance, mais inférieure

quant à la clarté. Cette puissance paraît appartenir à tous les animaux; ils ont tous une puissance innée de discernement qu'on appelle sensation. Tous ont la sensation: mais chez certains la sensation ou le senti, le terme de la sensation « αἴσθημα » s'arrête et demeure (littéralement : il y a chez certains arrêt, μονή, de la sensation), chez d'autres il ne demeure pas. Chez ceux-là il n'y a pas de connaissance en dehors de la sensation actuelle, du moins pour les objets dont ils ne gardent pas l'impression. Les premiers conservent en l'âme ce qu'ils ont une fois appréhendé par les sens. Mais, là encore, il faut distinguer deux cas. Chez les uns, de cette conservation des sensations, résulte le « λόγος », l'idée de l'objet sensible, chez d'autres non. Comment se fait le passage de la sensation au « λόγος » ? De la sensation naît la mémoire, le souvenir, et de la mémoire, la même impression se reproduisant plusieurs fois, naît l'expérience.

Car un certain nombre de souvenirs fait *une* expérience (l'unité de telle ou telle expérience). De l'expérience, ou de ce fait que s'arrête et demeure dans l'âme *l'universel*, ou l'un dans le multiple qui se retrouve le même dans chaque objet, suit le principe de l'art ou de la science, l'art qui regarde le devenir, la science qui a pour objet l'être. Les principes habituels ne sont donc pas innés, ne se trouvent donc pas dans l'âme, exactement définis (avant toute expérience) et ils ne sont pas des conclusions d'autres principes plus connus, ils proviennent seulement de la sensation. Cela se fait à peu près de la manière suivante. A la guerre, dans une fuite, il arrive qu'un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête aussi, puis encore un autre jusqu'à ce que le front se reforme. L'âme éprouve quelque chose de semblable. « Nous l'avons déjà dit, mais pas assez clairement, redisons-le ». Dès l'arrêt dans l'esprit d'un premier sensible indéterminé (logiquement), l'esprit a déjà le premier universel, car l'objet senti perçu est lui-même particulier, mais la sensation (comme telle) est de l'universel, « ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου », non de cet homme, de Callias, mais de l'homme. Un nouvel arrêt se produit dans ces premières idées confuses, un autre et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on s'arrête aux universels proprement dits et aux notions indivisibles (sans doute les catégories). On a d'abord l'idée de tel animal, puis de l'animal et ainsi de suite. Il est bien clair que nous ne pouvons connaître les premiers principes que par induction, car la sensation ne produit pas autrement en l'esprit l'universel.

Or comme des facultés, habitudes de l'âme par lesquelles nous atteignons la vérité, les unes sont toujours vraies, les autres admettent l'erreur comme l'opinion, le calcul... mais au contraire la science et le νοῦς (l'intuition spirituelle) sont toujours vrais, comme il n'y a rien de plus clair que la science si ce n'est l'intuition, le νοῦς, comme toute science est faite de raisonnements et que les principes du raisonnement sont plus clairs que les conclusions, il n'y a plus de science des principes. Mais rien n'est plus vrai que la science si ce n'est le « Νοῦς ». Les principes sont donc l'objet du « Νοῦς ».

Il y a tel passage trop authentique (nous en rencontrerons) que la piété aristotélicienne voudrait ignorer. Celui que je viens de citer n'en est pas. Il est très beau. Il contient tout ce qu'on veut d'admirable. Et d'abord tout ce qu'on peut dire de plus simple et de plus ingénieux sur l'origine empirique des principes. L'universel fait d'habitude, de cristallisation d'images, l'universalisation qui commence à la première sensation, se poursuit et s'achève par et dans la sensation. « La sensation est de l'universel ». Ensuite le primat du Νοῦς intuitif affirmé aussi fortement. Les principes qui étaient au terme de l'élaboration sensible nous sont donnés comme antérieurs à toute science, plus vrais que toute science. Il faut donc les attribuer au Νοῦς dominateur.

La sensation est de l'universel et les principes sont du Νοῦς. Antinomie mais non contradiction (à condition d'estomper telle ou telle formule). Il faut rendre hommage à cet empirisme intellectualiste qui ne se résigne à rien sacrifier des droits de l'esprit, qui s'applique à suivre la continuité de la connaissance, car il a toujours en vue le plus divin, il n'abaisse pas l'esprit, mais il veut élever la sensation à la participation de l'esprit.

Sans doute cela est désirable, cela doit pouvoir se faire, mais comment? Qu'est-ce que ce Νοῦς qui se revèle au terme de la sensation et qui domine toute la connaissance, l'infaillible Νοῦς? Le *De Anima* est plein de cette antinomie entre le Νοῦς empirique et le Νοῦς dominateur, et l'antinomie ne sera pas résolue, il restera le dilemme, parce qu'à mon sens, en rejetant la transcendance platonicienne de l'idée, Aristote s'est fermé la seule voie pour le résoudre.

L'excellence, l'impassibilité et la dépendance, la potentialité pure sont dites d'abord d'un seul et même Νοῦς. Ensuite le Νοῦς est divisé en deux. L'un est divin, immortel, l'autre peut sans inconvénient être dit passible et mortel, mais le rôle respectif de l'un et de l'autre, leur rapport entre eux et avec l'âme entéléchie d'un corps organique, tout cela reste un grand mystère. Profond mystère *aristotélicien!* Je ne parle pas de la théorie thomiste où le mystère est en partie éclairci. Rendons à la Scolastique et à saint Thomas ce qui leur appartient, la maîtrise et l'originalité d'interprétation

dont la modestie des maîtres se défend parfois. Ne soyons donc pas dupesde cette modestie du génie qui s'ignore. L'esprit de saint Thomas est patient à s'instruire, au terme il est, autant que le plus inventif, dominateur.

3. De l'Esprit et des deux Intellects.

J'omettrai les textes sur les facultés, cependant très intéressants et révélateurs du génie d'Aristote où la limite entre l'intellection proprement dite et les hautes facultés sensibles est pour le moins très imprécise. Je ne veux parler que du Νοῦς, esprit ou intellect.

De l'intellect qui peut connaître, lieu des idées et tablette rase. Il faut citer le passage le plus considérable et le plus instructif : *De Anima*, III, 4.

De la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et juge du bien (raison spéculative et pratique), que cette faculté soit séparable et distincte, ou qu'elle ne le soit pas, mais distincte seulement d'une distinction de raison mais non matériellement, il faut examiner ce qu'elle a de propre et comment il arrive que nous pensons (littéralement : comment et quand se produit le penser, l'intelliger). Si le penser est comme le sentir, il faut que l'intellect reçoive l'impression de l'intelligible (littéralement : pâtisse par l'intelligible) ou qu'il arrive quelque chose de semblable. Il faut donc que l'intellect soit impassible, réceptif de la forme de l'idée, τοῦ εἴδους, tel en puissance mais non en acte, enfin que l'intellect soit à l'intelligible comme le sens au sensible. Il est donc nécessaire puisqu'il pense toutes choses, qu'il soit sans mélange, comme dit Anaxagore, afin qu'il domine (ou qu'il soit le maître, « ἵνα κρατῇ »), c'est-à-dire afin qu'il connaisse[1]. Car s'il a une forme propre, cette forme s'interposerait entre lui et la forme de la chose étrangère à connaître. De sorte qu'il n'a pas de nature propre, si ce n'est qu'il est en puissance (si ce n'est cette possibilité de devenir tout). Ainsi donc ce que nous appelons l'intellect, le « Νοῦς » de l'âme, j'entends l'intellect par lequel l'âme raisonne et croit, n'est en acte aucun des êtres avant de penser. C'est pourquoi il n'est pas vraisemblable qu'il soit mêlé au corps, car il faudrait qu'il ait quelque qualité, qu'il soit

1. Anaxagore voulait dire, commente saint THOMAS, *in* III *De Anima*, lect. 7 : il faut que l'intellect soit sans mélange, afin qu'il commande, c'est-à-dire afin que par son commandement il mette tout en branle. Mais il ne s'agit pas ici de l'intellect qui meut toute chose, mais de l'intellect par lequel l'âme comprend; aussi ce moyen terme « qu'il commande » n'est pas à propos pour montrer que l'intellect est sans mélange; il faut un autre moyen terme. C'est pourquoi Aristote ajoute : « afin qu'il connaisse ». — Aristote semble bien dire que connaître est d'une certaine manière dominer. La connaissance la plus dépendante serait encore une maîtrise de la chose.

chaud ou froid, enfin qu'il ait un organe comme le sens a son organe. Mais il n'y a aucun organe de la sorte. On a appelé l'âme le lieu des idées (*On* c'est-à-dire les Platoniciens). C'est fort bien dit, pourvu qu'on l'entende de l'âme noétique et elle n'est pas les idées en acte, mais seulement en puissance. L'impassibilité de l'esprit diffère de celle des sens. Une sensation trop vive empêche de sentir ce qui est moins sensible, mais l'esprit, par la connaissance du plus intelligible, connaît même mieux ce qui est moins intelligible... car la faculté sensible n'est pas sans le corps, mais l'intellect est séparable.

Ce qui suit est traduit plus librement :

Quand l'intellect est devenu telle ou telle chose (quand il en possède l'idée), il est comme le savant qui (sans penser actuellement ce qu'il a appris) peut passer de lui-même de la puissance à l'acte. Sans doute il est encore en puissance, mais pas comme avant, d'apprendre et de trouver ; et dès lors il peut se penser lui-même.

Suit un passage particulièrement pénible sur l'objet propre de l'esprit qui est l'essence ou la quiddité. Ensuite des apories :

On pourrait se demander si, comme le pense Anaxagore, l'intellect est simple et impassible et s'il n'a rien de commun avec rien d'autre, comment il pensera, si le penser est en un certain sens un pâtir. En effet c'est en tant que deux objets ont quelque chose de commun que l'un agit sur l'autre et que l'autre pâtit.

Autre difficulté : Si l'intellect est lui-même intelligible et s'il n'est pas intelligible par autre chose que par lui-même (s'il est intelligible en tant qu'intelligent et si l'idée d'intelligible est une), il s'ensuivra que tout ce qui est intelligible est aussi bien intelligent ; ou bien l'intellect est intelligible par autre chose que par lui-même, il aura, mêlé à lui-même, quelque chose qui le rendra intelligible (et il ne sera plus sans mélange comme nous avons dit qu'il devait être).

Réponse à la première difficulté : Mais nous avons distingué plus haut la manière dont l'intellect subit l'impression de l'objet, du pâtir qui suppose une ressemblance (entre agent et patient). Nous avons dit que l'intellect est tous les intelligibles en puissance, mais qu'en acte il n'est aucun d'eux avant de penser. Il en est de l'intellect comme d'une tablette où rien n'est écrit au préalable.

A la seconde difficulté : Et lui-même est intelligible comme les objets intelligibles, car dans les êtres sans matière l'intelligent et l'intelligible sont la même chose ; la science théorique et ce qui est su de cette manière, c'est la même chose. (Mais comment se fait-il qu'il ne pense pas toujours? Il faudra en chercher la cause.) Mais dans les choses matérielles chacun des intelligibles n'est qu'en puissance. De la sorte ces objets matériels n'auront pas l'intellect, puisque l'intellect est la puissance de penser ces intelligibles seulement quand ils sont dégagés de la matière. L'intellect au contraire possédera par lui-même l'intelligibilité.

Nous avons donc d'une part un intellect immatériel (et par conséquent intelligible et s'il est *intelligible* « actu », on ne voit pas comment il n'est pas *intelligent* « actu », comment il ne pense pas toujours), un être qui est en puissance immatérielle de devenir tout intelligible et qui n'est aucun en acte, une réalité immatérielle qui attend d'être actualisée de quelque manière par l'acte de connaître, — de l'autre des objets réels qui sont spécifiquement tels ou tels, mais dont l'idée intelligible engagée dans la matière attend d'être actualisée.

Je n'arrive pas à voir comment cette réponse résout les difficultés. J'y vois plutôt un paradoxe surajouté, ou mieux la claire expression des paradoxes qui étaient en puissance dans tout ce qui précède. Alexandre d'Aphrodise intervient ici avec la plus étonnante interprétation de cette tablette. L'image ne lui paraît pas humilier assez l'esprit. Elle nous laisserait croire qu'il est, avant de savoir, quelque chose d'actuel, si pauvre que ce soit, une tablette vide ! Mais le Νοῦς n'est absolument rien en acte. La tablette comme telle pourrait encore se définir, or le Νοῦς n'est définissable par aucune essence propre. Avant de commencer à être tout, il n'est rien. L'image de la tablette n'est pas à rejeter pour cela, mais il faut aller jusqu'au bout. Le Νοῦς en puissance n'est pas la tablette elle-même, mais l'« ἄγραφον » de la tablette, l'absence ou le manque sur la tablette de toute écriture ; il n'a pas plus de réalité, de substantialité que ce manque. Alors en quoi est-il immatériel et cette immatérialité a-t-elle quelque chose de positif, ou n'est-ce que l'absence de matière ? En quoi diffère-t-il de la pure possibilité que quelque chose soit écrit ? Et s'il n'est aucunement tablette, il suppose l'existence d'une réalité analogue à la tablette ou la comparaison perdrait tout sens. Il faut que l'intelligible s'inscrive quelque part ; à moins que l'inscription, l'acte de s'inscrire crée lui-même la tablette intelligente.

On conçoit que quelques commentateurs aient été amenés à considérer cette puissance d'intelliger comme l'âme sensible arrivée à un certain point de développement. En plus de cette âme sensible, il n'y aurait rien de positif que le fait que tout est prêt pour recevoir l'écriture, l'inscription de l'idée. L'affinement des sens et de l'expérience sensible avec le concours de la mémoire se terminerait à cette disposition d'être en puissance l'intelligible.

Que fallait-il donc entendre par l'intellect « ἀμιγής », pur de tout mélange? C'est qu'il n'est rien (le néant est pur de tout mélange). Il attend d'être. Il est indigence et c'est même un terme trop fort, trop réaliste pour quelque chose qui n'est pas, mais va éclore à la surface de la sensibilité. Ou c'est comme un appel de la matière vivante et sentante à l'intellection.

La distinction entre l'acte premier *entitatif* et l'acte second ne me paraît pas éclairer suffisamment la question. Que peut être l'acte premier, « l'ἐνέργεια » d'une pure inertie ou absence d'activité spirituelle, c'est ce que je n'arrive pas à entendre. Si l'intellect existe avant de penser, distinguer en lui l'exister de l'agir qui est penser, c'est le matérialiser. — Il n'est pas matériel, mais paradoxalement engagé dans la matière. J'accepte bien cela comme aveu d'un mystère, mais je voudrais savoir ce qu'en pense Aristote. D'après ses principes, si l'intellect est sans mélange au sens spirituel, il est intelligible par lui-même et s'il est intelligible, il est intelligent en acte.

Peut-être se doute-t-il qu'il a conféré à son intellect une immatérialité illusoire et négative, puisqu'il sent le besoin de lui adjoindre un intellect purement actif. Après, il pourra, sans remords, abandonner son premier intellect individuel à la corruption. Tous les noms d'excellence et l'assurance d'immortalité seront donnés à l'*intellect agent*, qui, lui, est toujours en acte, indépendant de la matière, vraiment maître. C'est lui sans doute qui s'introduit dans l'homme à un certain moment de développement organique, mais seulement comme hôte.

De même que dans toute la nature on trouve en chaque genre un principe qui est matière, c'est-à-dire qui est en puissance tout ce qui est compris dans ce genre, un autre qui est cause, un agent producteur qui *fait* toute chose, ainsi que l'art par rapport à la matière, il est nécessaire qu'il y ait aussi dans l'âme ces différences. Il y a donc un intellect qui est tel en tant qu'il peut devenir toute chose, un autre qui fait, comparable à une disposition habituelle comme la lumière; car d'une certaine manière, la lumière fait couleur en acte ce qui était couleur en puissance. Et cet intellect est par essence séparable, impassible et pur de tout mélange, étant par essence acte, activité (« ἐνέργεια »). Car l'agent, celui qui *fait*, est de plus de prix que ce qui pâtit et la cause que la matière. La science en acte est identique à son objet, la science en puissance est

antérieure chronologiquement dans l'individu. Absolument parlant elle n'a pas même une priorité de temps et il n'y a pas de temps où l'intellect (agent) soit sans penser (on ne peut pas dire que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas). Cet intellect est le seul à demeurer ce qu'il est quand il est séparé du corps; seul immortel et éternel. Nous ne nous rappelons rien (après la mort) parce que cet intellect est impassible; mais l'intellect passif est corruptible, et sans lui l'individu ne pense rien (*De Anima*, III, 5).

Quelle idée nous donne ce trop bref paragraphe de la substance de l'intellect supérieur, de son activité, de sa pensée (puisqu'il pense toujours), de son rapport avec l'intellect possible ou passif?

Et d'abord la raison donnée de sa nécessité ne convainc pas et risque au contraire d'en suggérer une idée qui n'est vraisemblablement pas celle d'Aristote. En tout genre d'êtres, il y a deux principes, l'un passif, l'autre actif, l'un pour devenir la chose, l'autre pour la faire. On désirerait de cette loi un autre exemple que celui de la matière et de l'art. Quel sens prend-elle dans le domaine des vivants? Où sont les deux principes, celui qui devient l'animal et celui qui le fait? Aristote nous a toujours dit que l'apparition d'un nouveau vivant s'expliquait par un vivant antérieur en acte, mais de la même espèce. L'idée platonicienne transcendante et efficiente répondrait peut-être à cette nécessité d'un principe opposé et supérieur, mais Aristote n'en voulait à aucun prix. Rien selon lui n'était plus vain, plus inutile. Entend-il ici autre chose que la loi de causalité ou le primat de l'acte? On voudrait quelques précisions.

La grande question est : cet intellect qui fait l'intelligible comme la lumière fait la couleur en acte, est-il une réalité distincte de notre machine individuelle pensante, en puissance de penser, comme la lumière est distincte des objets qu'elle éclaire? Cause transcendante de l'intellection et de la vérité, soleil des esprits? Nous sommes dangereusement près de Platon!

Cet intellect comprend-il ou non? Question paradoxale, mais qu'il faut poser puisqu'une interprétation courante est que l'intellect agent éclaire sans comprendre, étant apparemment au-dessus ou au-dessous de l'intellection!

S'il comprend, (et c'est la pensée d'Aristote, cet intellect

pense toujours), c'est par lui-même, uniquement par son droit d'intellect indépendamment de l'objet. Il en possède donc en lui la connaissance indépendante, l'idée. Il a les idées de toute chose, il est en acte le lieu des idées en acte, mais il faut dire Idées avec un grand I, car cet acte des Idées dans l'esprit qui pense toujours est transcendant et dominateur, doit être dominateur et transcendant. Définir l'intellect par les idées, par son rapport aux idées des choses ou mieux par le rapport des choses à lui au moyen des idées, et le dire souverainement actif sans aucune passivité qui le fasse aucunement dépendant par rapport aux choses, c'est affirmer implicitement la transcendance platonicienne des Idées. « Oportet ut sint Ideae ».

Mais cet intellect est-il mien et quel est son rapport avec l'intellect possible? Il y a de très fortes raisons de le dire non seulement séparable mais séparé, proprement divin. Cette absolue indépendance n'appartient, semble-t-il, qu'à Dieu. L'intellect actif purement actif, c'est l'Acte pur, qui est dans sa simplicité la pensée de tout. Notre esprit participerait mystérieusement de cet Esprit et de sa domination. Voilà où conduit la doctrine du primat de l'esprit. Dans cette hypothèse de participation, *notre* intellect ne serait pas simplement possible, mais les deux à la fois actif et passif, dépendant et indépendant,... comme l'artiste. Si l'intellect agent est mien, et s'il connaît toujours tout, l'utilité d'un intellect possible devient problématique. Franchement il ne sert plus à rien. Mais il est trop évident que notre esprit n'est pas toute chose, mais tend péniblement à devenir toute chose. Il ne faut pas renoncer à cette définition, définition d'une évidence vitale.

Alors comment s'accordent les deux intellects? Je n'arrive pas à trouver un sens satisfaisant à la théorie assez commune que l'intellect agent est simplement illuminateur et qu'il ne connaît pas! S'il est pure activité, pur intelligible, il doit connaître. L'intelligent en acte est intelligible et réciproquement. C'est l'intellect « cause » de la connaissance dans l'intellect inférieur. La cause possède éminemment son effet. « Propter quod unumquodque tale, et illud magis ».

Autre difficulté. Si l'intellect actif est seulement lumière, s'il suffit qu'il éclaire le phantasme pour en dégager lumineusement l'intelligible, il s'ensuivrait que nous devrions avoir sans

doute possible la quiddité même, l'essence spécifique de la chose. Nous verrions simplement les idées dans les choses d'une vue intellectuelle infaillible. L'agent éclaire, l'intellect possible reflète vitalement et voit. Tout son effort serait dans cette réaction nécessaire comme de l'œil aux couleurs révélées par la lumière du soleil. Alors comment expliquer le fait merveilleux et pitoyable du progrès de nos idées, de leur aube incertaine à une clarté toujours relative, toujours trop empirique au gré de l'esprit? Marche lente, conjecturale, inductive de l'expérience qui se fait des idées et se demande si ce sont bien les idées des choses, et ce qui en elles est proprement idéal, distinct de ce qui n'est que résidu d'imagination. Progrès dépendant de la fidélité des sens, de la mémoire, de l'utile propriété des images de se conserver, de s'arrêter, de se cristalliser, de se combiner intelligiblement. Enfin travail de l'esprit qui fabrique avec des phantasmes simplifiés des concepts irréductibles aux phantasmes.

Les interprètes les plus subtils sont assez gênés pour concilier cette naissance et cette vie laborieuse des idées avec l'infaillible illumination d'un intellect flambeau. Cette métaphore ne leur suffit pas. Ils le font aussi artiste. Sans doute un artiste qui de *tel* phantasme fait *telle* idée. Il faudra donc qu'il soit d'une certaine manière dépendant du phantasme (à moins qu'il ne fasse le phantasme lui-même)?

Dilemme de l'intellect empirique et de l'intellect dominateur! — L'opposition ne se résout qu'au ciel des idées. A défaut de la solution qu'il s'est interdite, il faut être reconnaissant à Aristote de nous laisser le dilemme. Aporie finale, mais qui ne sacrifie rien des exigences et de l'expérience de l'esprit. Dilemme plus riche que telle solution systématique comme l'empirisme de Taine laborieux et mesquin, ou telle illusion de vision en Dieu, de connaissance angélique.

Paradoxe véridique de l'esprit : la même âme sensitive forme d'un corps organisé et intellective et dont le bien est de contempler, témoignant, au terme de son activité, d'une origine plus haute, d'une destinée transcendante, en un mot (aristotélicien), de sa divinité, de son affinité avec un Idéal réel, avec les Divines Idées. Mais s'il n'y a pas d'Idées?...

4. Dilemme de la science. — Idéal dynamique ou statique.

La métaphysique de l'Acte et de la Puissance devrait fonder une science essentiellement finaliste et dynamiste. C'est celle dont l'objet et la méthode sont longuement exposés au premier livre du *de Partibus Animalium.*

Rappelons que l'objet de la Science est le *Nécessaire,* mais il faut distinguer nécessité logique et nécessité de nature, nécessité de l'idée abstraite et nécessité de la Vie, de l'idée qui veut se réaliser.

Tout être et plus manifestement tout vivant tend vers une fin, et cette ordination à une fin propre, spécifique, peut être dite une loi absolue. Le terme et la tendance foncière du vivant ne peuvent changer, mais dans le concret, la fin est réalisée d'une manière plus ou moins certaine, plus ou moins parfaite. Toute loi physique ne permet pas de prévoir à coup sûr l'événement.

Il y a dans les mouvements des cieux incorruptibles un ordre infaillible, une nécessité absolue de fait. Cette nécessité ne contredit pas d'ailleurs la finalité. Au contraire l'ordre intelligent et bienheureux n'est nulle part plus manifeste que dans les corps célestes incorruptibles. C'est un domaine de finalité divine et donc infaillible.

Dans le monde de la génération et de la corruption, les intentions de la Nature rencontrent des obstacles qui l'empêchent parfois de réaliser la fin parfaitement. La loi physique en notre monde et spécialement dans l'histoire des vivants vaut pour le plus grand nombre des cas. L'exception n'est pas impossible. Il peut y avoir conflit de la nécessité de la fin avec une nécessité brute, aveugle, matérielle.

Le naturaliste devra tenir compte de ces deux causes, mais son objet propre est la cause finale. Comment donc procédera-t-il? Du complexe au simple, explication analytique d'un fait par ses éléments, ou au contraire du simple au complexe, rendant compte des éléments par l'être complètement achevé? Expliquera-t-on la maison par les matériaux, les briques, le bois... ou au contraire les matériaux par la fin à réaliser, par la maison ou l'idée de la maison? La réponse ne fait pas de

doute... Dans les choses qui se font par dessein (et la Nature comme l'art se propose toujours une fin), la fin est la raison des moyens, le fait complet, le tout achevé est la raison des éléments qui entrent en sa composition.

Maintenant on peut se demander, considérant l'ensemble des vivants, s'il est mieux de traiter séparément de chaque forme vivante, animale, dans toutes ses parties, ou de chaque partie essentielle selon qu'elle se diversifie dans les différentes formes. Évidemment la seconde manière est la plus philosophique et la plus scientifique, la plus propre à nous faire connaître l'unité de l'ensemble et les rapports entre les espèces différentes et les raisons des différences.

Autre opposition qu'Aristote suggère, mais qu'il ne définit pas : Notre étude est finaliste, c'est entendu ; notre objet, la forme spécifique, est terme d'un devenir et d'une intention de Nature. Cela établi, on peut considérer une forme donnée comme pure *entéléchie*, perfection statique, exactement définissable et immuable en soi. L'objet de la Science serait, une fois déterminée une forme et se servant de cette forme ou essence comme d'un moyen terme, d'en déduire les propriétés. La science serait proprement cette déduction abstraite, syllogistique et où la contingence, rançon de la vie, est ignorée. La détermination des essences ne serait qu'un travail préliminaire. Il se ferait par induction et de cette induction il n'y a pas de règles. Œuvre du sens et de l'esprit, elle participe à son terme de la clarté de l'esprit et de l'infaillibilité de l'intuition sensible. Une fois l'essence dégagée du flux incertain de la vie fixée *sub specie æternitatis*, c'est-à-dire de l'intelligibilité abstraite, le savant n'a plus qu'à syllogiser, œuvre propre et sublime de la raison, il se désintéresse de ce monde fuyant où les choses se font et se défont.

Ou bien le savant peut se donner pour objet l'ἐνέργεια, l'activité comme telle, la vie en mouvement, s'intéresser plus aux fonctions vitales qu'à la forme elle-même, au type immuable, et, dans la forme, considérer l'activité et son terme, ce que veut la forme, quel dessein elle révèle, si elle se suffit ou si elle tend à un au delà... Considérer encore dans l'ensemble, puisqu'il y a un dessein d'ensemble, non pas seulement une hiérarchie de types, mais une continuité

de vie et un terme ultime de la Nature à travers la diversité de ses productions vivantes, un progrès continu d'une forme à l'autre qui suggérerait l'idée d'une évolution.

De ce point de vue toute forme animale au-dessous de l'homme ne serait qu'une entéléchie provisoire, marquerait un stade de l'ascension de la vie; tout vivant déterminé, n'étant que ce qu'il est, par la force des circonstances, dirait insuffisance de la matière seconde et tendance à se dépasser, atteignant d'une certaine façon par le terme extrême de sa plus haute activité la forme supérieure.

Selon F.C Schiller, dans ses *Riddles of the Sphinx*, Aristote serait un précurseur de l'évolutionnisme. Sa philosophie, son génie l'aurait mené jusqu'au seuil, mais l'insuffisance de son observation scientifique l'aurait retenu, et il n'aurait fait que tracer le dessin d'un Évolutionnisme idéal.

A. W. Benn, dans une note du *Mind* (avril 1911) combattait vivement cette assertion et ne voulait voir dans la philosophie naturelle d'Aristote, comme dans sa Métaphysique, rien que d'implacablement statique et verbal.

C'est Schiller qui montrait en l'occurrence l'intelligence la plus pénétrante. Logiquement l'Acte et la Puissance conduisent à une théorie de la continuité de la vie assez voisine de l'évolutionnisme et Aristote semble bien avoir au moins entrevu cette conséquence. Il nous donne le goût et la curiosité de cette continuité.

Si la perfection du vivant est acte, activité, cette activité a sa fin ou en elle-même ou au delà. Une ἐνέργεια qui aurait sa fin en elle-même, comment différerait-elle de l'activité immobile de l'Acte Pur? Toute activité qui n'est pas immobile, par son mouvement tend vers un au-delà. La forme propre d'un vivant considérée de ce point de vue dirait tendance à se dépasser et rapport à la forme immédiatement supérieure. « Le daimon ou le génie de chacun, dira, je crois, Plotin, c'est la forme qui est au-dessus de lui ». Aristote logiquement devrait en venir là. Et il s'en est au moins douté.

Remarquons d'abord qu'il ne fuit pas du tout les cas de forme indécise intermédiaire, si déconcertants dans tous les domaines pour le pur logicien définiteur et classificateur. Au contraire, il y insiste, il paraît s'y complaire. Un végétal qui

fait mine de se mouvoir comme un animal, quelle belle évidence de vie, de finalité vivante !

D'ailleurs, tout semble se rapporter à l'homme, être fait en vue de l'homme, l'animal sans doute le plus parfait, terme extrême de l'effort de la Nature. Et c'est du point de vue de ce terme que nous sommes invités à considérer les autres vivants. Ce seraient des essais imparfaits, mais la Nature se serait arrêtée à telle approximation et en aurait fait une forme stable, (car la pérennité des formes est aussi un dogme aristotélicien). Il reste que toute vie tend à l'homme. Et l'homme? Aristote nous dira un jour que l'homme veut être Dieu, s'immortaliser, et que ce n'est pas présomption de sa part, mais bien sa vraie nature, le sens de sa forme.

Il dit cela, mais nous verrons comment la finalité des sphères célestes éternellement satisfaite par la perfection de leur mouvement circulaire arrête cet élan de la finalité humaine, enferme l'homme dans ce monde du devenir et ramène l'intérêt du savant à l'étude des formes fixes définissables, abstraites et seules assurées de pérennité. Science de la vie ou science des idées dans les choses, l'opposition demeurera.

*
* *

Je termine ce chapitre par un choix de textes d'Aristote naturaliste, en confirmation de ce qui a été dit sur la continuité vitale.

De Partibus Animalium, 681 a :

Les *ascidies* diffèrent peu des plantes; elles sont plus vivantes cependant que les éponges qui ont tout le caractère de la plante. C'est que la Nature passe insensiblement de façon continue des êtres inanimés aux animaux par des êtres qui vivent sans être proprement des animaux.

Au livre VIII de l'*Histoire des Animaux*, au début :

Dans la plupart des autres animaux, il y a des traces, des faits (habitudes, modes d'action) psychiques; tous ont leurs passions, comme l'homme, humeur sociable ou sauvage, caractère doux ou difficile, courage ou lâcheté, colères et ruses. Il y a même en eux quelque ressemblance avec l'intelligence raisonnante (discursive).

Il en est des états psychologiques comme de ce que nous avons dit des parties. Entre l'homme et les animaux il y a tantôt différence du plus ou moins, tantôt seulement analogie. Ainsi de l'art, de la science, de la sagacité. Quelques animaux ont des puissances naturelles qui ressemblent à celles-là, mais qui sont autres. Cela est manifeste à qui observe les enfants en bas âge. Ils ont des traces ou des semences des facultés qu'ils doivent avoir plus tard; or l'âme des enfants ne diffère en rien, à ce moment de leur existence, de celle des bêtes. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les animaux présentent des traits tout à fait semblables à ceux de l'âme humaine ou très voisins ou analogues.

Ainsi la Nature passe des êtres sans vie aux animaux, petit à petit si bien que la continuité, τὸ συνεχές, nous cache la limite (entre les genres ou les espèces). Après les corps bruts viennent les plantes, et les plantes diffèrent entre elles par leur plus ou moins grande participation à la vie et tout le genre des végétaux, si on le compare aux corps bruts, semble animé, mais, comparé aux animaux, il paraît sans âme. Et leur passage aux animaux est continu ainsi qu'il a été dit. Ainsi pour certains vivants marins on peut se demander s'ils sont animaux ou végétaux.

Le terme de cette continuité est l'homme, le vivant parfait. Et il semble que la Nature se propose toujours ce modèle proche ou lointain. Elle fait plus ou moins ressemblant à l'homme selon la matière dont elle dispose.

Cf. *De Incessu Animalium*, 704 b :

Rappelons nos principes accoutumés : que la Nature ne fait rien sans une intention. Elle tend à réaliser le mieux dans chaque espèce d'animal selon son essence. Ce qu'il y a de mieux, c'est ce qui est selon la Nature...

Et plus loin :

Le bipède est ce qu'il y a le plus selon la Nature...

Ce bipède, c'est l'homme. Ainsi l'homme est l'être le plus naturel, celui qui est le plus selon le cœur de la nature.

Les animaux sont, comparés à l'homme, des monstres (des ratés si l'on ose dire, mais plus ou moins intéressants. La Nature se consolerait de son échec en fixant une espèce !)

Enfin un long et beau texte, sur la perfection organique de l'homme, terme extrême de l'effort de la Nature dans la production des vivants.

De Partibus Animalium, 686 :

La tête est surtout en vue du cerveau; cette partie est nécessaire aux animaux à sang rouge et elle est située dans le lieu opposé au cœur

pour les raisons que nous avons données. La Nature a mis dans la tête quelques-uns des organes des sens parce que le juste mélange du sang y sert à entretenir la température du cerveau et favorise le repos et l'exactitude des sensations... La Nature a aussi mis dans la tête l'organe par où entre la nourriture... (excellentes raisons de cette disposition)...

L'homme au lieu de jambes et de pieds de devant a des bras et des mains. Seul des animaux il se tient droit, parce que sa nature et son essence est divine. L'œuvre propre de l'animal le plus divin est de penser et de méditer. Or cela n'est pas facile si la partie supérieure du corps est lourde et volumineuse, car le poids empêche le mouvement de la pensée discursive et du sens commun. Le poids augmentant, le corps est penché vers la terre. Aussi est-ce pour la sécurité que la Nature a donné aux quadrupèdes les pieds de devant au lieu des bras et des mains. Quant aux pieds de derrière, ils sont nécessaires à tous les animaux qui marchent.

Si certains animaux sont quadrupèdes, c'est que l'âme ne pouvait supporter le poids du corps. Car tous les animaux, à l'exception de l'homme, sont conformés comme des nains, c'est-à-dire qu'ils ont la partie supérieure du corps plus grande que celle qui porte le poids et qui marche. La partie supérieure du corps est le thorax jusqu'à la sortie des excréments. Or cette partie est chez les hommes symétrique à la partie basse. Elle est moindre chez l'adulte; au contraire les enfants ont la partie supérieure plus grande, c'est pour cela qu'ils vont d'abord à quatre pattes, et dans les premiers temps ils ne peuvent se mouvoir. Les enfants sont comme des nains. La croissance se fait inversement chez les quadrupèdes. Ainsi les poulains sont aussi grands que les chevaux et se touchent la tête avec les sabots de derrière. Mais les chevaux adultes ne font pas ce tour là.

C'est aussi en raison de cette conformation que tous les animaux sont moins intelligents que l'homme, et chez les hommes les enfants et les nains sont moins intelligents que les adultes normaux. Ils peuvent d'ailleurs l'emporter par d'autres facultés, mais pour l'esprit ils sont déficients. La raison en est, comme nous l'avons dit, que le siège de l'âme est, chez les animaux, beaucoup plus matériel et difficile à mouvoir, et à mesure que la chaleur diminue et que l'élément terrestre augmente, les corps se rapetissent, le nombre des pieds augmente. Au bas de l'échelle il y a les animaux sans pieds qui rampent sur la terre.

Si l'on descend plus bas encore dans l'échelle des vivants, le principe vital se trouvera en bas et la partie qui répond à la tête sera immobile et insensible. C'est la plante qui est comme un animal renversé. Car les racines chez les plantes font fonction de corps et de tête, et la semence, au contraire, est à l'autre bout, au sommet des branches.

Nous avons dit pour quelle raison les animaux sont bipèdes ou quadrupèdes ou polypodes ou apodes (sans pieds), pour quelle raison il y a des plantes et des animaux, pourquoi l'homme est le seul animal qui

se tienne droit. L'homme n'a pas besoin des pieds de devant, mais il a des mains. Anaxagore dit que l'Homme est le plus sage des animaux parce qu'il a des mains. Disons plutôt qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent des animaux. La main est un instrument. Or la Nature dispense ses dons comme un homme avisé: elle donne à chacun ce dont il peut se servir. Un don moindre se donne en vue du plus grand don. On donne une flûte à celui qui sait jouer de la flûte, plutôt que l'art de jouer à celui qui possède une flûte. Si donc il est meilleur ainsi, et si la Nature fait toujours le meilleur possible avec ce dont elle dispose, elle a donné la main à l'homme parce que l'Homme est le plus intelligent des animaux. Le plus intelligent est aussi le plus apte à se servir de nombreux instruments: or la main est tous les instruments à la fois. Grâce à la main l'Homme est le mieux armé des animaux.

CHAPITRE VII

LE DILEMME THÉOLOGIQUE

Tout se termine à la cause divine pour Aristote comme pour Platon; mais la philosophie doit assurer la continuité du terrestre et de l'humain au divin, du monde à Dieu. Or, selon Aristote, le divin entendu comme Idée transcendante est nécessairement isolé du monde. Il lui faut donc trouver une explication théologique et dernière des choses, sans se départir du principe de l'intelligible ou de l'idée *dans* les choses, immanente et non transcendante.

Il pense le faire de la manière la plus simple et la plus plausible par le mouvement, en remontant de ce monde mobile à une première cause motrice, moteur immobile, perfection de vie bienheureuse, Acte Pur.

D'autres preuves sont indiquées dans les plus anciens ouvrages inspirés du Platonisme, mais la preuve proprement aristotélicienne, celle qu'il revendiquerait comme sienne, quoique Platon en ait laissé une esquisse imparfaite[1], c'est l'argument cosmologique, et c'est sur lui qu'il convient de juger la théologie d'Aristote. A-t-il vraiment rempli sa promesse? Nous introduit-il par une voie logique, toute unie, continue, dans le Divin?

Platon entend par Dieu toute puissance intelligente, supraterrestre, bonne et dominatrice. L'existence de Dieu ou des dieux est démontrée par le mouvement.

Deux moments de la preuve :

1° Primat de l'âme, cause du mouvement à elle-même et au corps;

2° Bonté et, par conséquence immédiate, divinité de l'âme du monde, des âmes des astres.

La première partie, la plus importante, est renouvelée de

1. Voir dans les « *Recherches de science religieuse* » (1932) une étude sur la *Théologie de Platon.* J'en extrais ce résumé de la preuve.

Phèdre (245, c d). Socrate démontrait ainsi que l'âme est immortelle : Le moteur qui se meut lui-même est éternel. Il ne cesse pas de se mouvoir, car il ne s'abandonne jamais lui-même. Il n'a pas eu de commencement, étant lui-même principe ou commencement, ἀρχή. Or, il n'est pas difficile de décider qui, de l'âme ou du corps, est principe du mouvement. C'est l'âme par définition. L'âme est donc immortelle.

Dans les *Lois*, le même argument est compliqué, assez inutilement, semble-t-il, d'une énumération des diverses sortes de mouvement. On en compte neuf. Les deux dernières seulement ont rapport à la preuve. Et Platon le reconnaît. Il faut distinguer deux mouvements ou plutôt deux moteurs, l'un qui se meut lui-même, l'autre qui communique le mouvement que lui-même a reçu, le moteur mobile indépendant, et le moteur mobile dépendant ou le moteur créé.

Le moteur qui se meut lui-même est premier. Or, ce moteur, c'est le vivant ou plus exactement l'âme.

Distinguons dans tout objet trois choses : l'essence, la définition, le nom. Deux sortes de questions peuvent être posées. Étant donné le nom de la chose, on en demande la définition, ou inversement l'objet étant défini, on en demande le nom. Nom et définition sont distincts mais expriment la même essence. On peut donc passer de l'un à l'autre. Or, qu'est-ce que l'âme par définition? La cause du mouvement, et ce qui se meut soi-même. Nous avons démontré que ce qui se meut soi-même est premier. L'âme est donc première.

On ne peut pas souligner plus laborieusement et plus ingénument à la fois le vice de la preuve, l'abus d'une définition nominale et le passage illégitime à une définition réelle sous-entendue. On est libre de signifier par âme le principe du mouvement, quelle que soit d'ailleurs sa nature. Et que le principe soit premier, personne ne discutera cette tautologie. S'il y a principe, ce principe est premier. L'adversaire pourrait nier le *suppositum*, que le mouvement ait un principe. Ce qui est premier, dirait-il, c'est l'atome éternellement mobile, sans qu'il y ait lieu de distinguer en lui la cause et l'effet. Mais admettons qu'il y ait une cause; appelons, si l'on veut, cette cause « âme ». Platon conclut : l'âme dans la plénitude de son sens réel est première, l'âme pensante, l'âme esprit. Qui ne sent le paralogisme? Cela même est en

question, si la pensée est cause ou effet. Or, pour nous autres atomistes, matérialistes, elle n'est qu'un effet, une résultante. Les sophistes faisaient un abus semblable du mot « nature ». Nature, c'est cause du mouvement, et c'est aussi spontanéité indélibérée, par opposition à l'esprit qui raisonne. L'argument technique affaiblit la véritable preuve platonicienne répandue dans toute l'œuvre, jamais exactement formulée. C'est l'appel et l'exigence du divin, à partir d'une expérience du moins être dans le monde du devenir. Si quelque chose est d'une manière imparfaite, précaire, contingente, il faut que l'Être soit absolument.

1. La première théologie d'Aristote. Période platonicienne.

Aristote prétend bien garder l'essentiel de la doctrine de son maître, mais sans les Idées. Ou du moins, il n'est pas très sûr du mode de subsistance des Idées.

1. Théorie du Dieu ordonnateur et provident.

Le Dialogue « περὶ φιλοσοφίας » nous donne une théologie sidérale, mais plus religieuse que celle qu'Aristote concevra plus tard, reliant strictement le monde à Dieu par l'activité spirituelle.

Dieu est d'abord prouvé *par l'âme* : rapport de l'âme avec Dieu, expérience du divin dans le sommeil, les songes, la divination. Au moment de la mort, l'âme semble réaliser déjà sa divinité. C'est ce qui a amené les hommes à concevoir Dieu comme une âme qui se possède parfaitement et qui sait tout.

L'ordre sidéral exige un ordonnateur. Du sommet de l'Ida contemplez une armée; ce bel ordre ne s'explique que par un ordonnateur actif. L'ordre du monde est ainsi l'œuvre de quelque nature plus excellente, incorruptible, que nous appelons Dieu. Cf. édit. Bekker, 1475 sq.

2. Preuve par les degrés d'être :

Partout où nous constatons des degrés d'une perfection, cette perfection existe réalisée en un degré suprême. Or, les choses ont plus ou moins de bonté. Donc, il y a un Bien parfait.

C'est Dieu, et il est immuable, car il n'a aucune raison de changer ni en mal ni en bien.

La raison de l'immutabilité divine est tirée de la *République* II, 380, 381. La majeure, ou le « principe » des degrés d'être, implique la théorie platonicienne de la participation, et la réalité de l'idée.

Déjà, dans cette première période, Aristote tient que le monde est inengendré et impérissable, que les astres sont divins. L'opinion contraire lui semble de la dernière impiété. Les astres sont dieux. A qui en douterait, on le prouve par le mouvement : les astres se meuvent par nature, à l'aveugle, par violence ou par volonté intelligente. Or, ce qui se meut par nature, sans intelligence, se meut en ligne droite, et le mouvement des astres est circulaire. Ils ne peuvent être contraints par une force supérieure.. Il reste qu'ils se meuvent d'un mouvement volontaire.

Enfin, les parties primitives de la *Métaphysique* annoncent une *Ontologie Théologique*, science de l'être, science de Dieu, sans doute par le principe des degrés d'être, du plus ou moins être qui nous oblige à remonter à un Être parfait... La théorie de l'Acte et de la Puissance impliquerait cette philosophie et lui donnerait son couronnement, l'Être conçu comme *acte* perfection, perfection d'activité.. Tout ce qui n'est pas l'Acte souverainement indépendant, l'Acte pur, Acte qui est à lui-même sa fin, parfaite et immobile jouissance de lui-même, est encore mêlé de puissance, tend vers l'acte pur et nous oblige de remonter vers lui.

De tout cela, dans la théologie systématique d'Aristote, au huitième livre de la *Physique*, surtout au douzième livre de la *Métaphysique*, il reste des réminiscences, mais que le système pris dans sa rigueur, — et Aristote entend bien que nous le prenions ainsi, — n'intègre pas et rejette plutôt.

2. L'argument du premier moteur.

Les principes de la Preuve. — Ces principes sont la *nécessité du mouvement éternel* et l'axiome : *Quidquid movetur ab alio movetur*, qui exclut l'hypothèse d'un moteur mobile absolument premier. D'où se conclut la nécessité d'un premier Moteur immobile.

1. — Premier principe de la preuve.

Éternité du mouvement. « Aliquid movetur, ergo ab aeterno movetur », cela est prouvé au chapitre premier du huitième livre de la *Physique*.

Le mouvement est l'acte du mobile comme tel. La réalité du mobile est logiquement antérieure au mouvement. Il est évident, et tout le monde doit reconnaître que ce qui est mû, de quelque mouvement que ce soit, altération, translation.. *pouvait* être mû, ou qu'il n'y a pas de mouvement sans sujet capable de ce mouvement. La combustion suppose un combustible et un comburant. La réalité mobile et la réalité motrice préexistent donc au moins d'une antériorité de raison.

Or, mobile et moteur, ou bien ont toujours été, ou ils ont commencé d'être. Si le mobile a commencé d'être, avant le mouvement que nous supposons avoir commencé, il y a eu un autre mouvement : le devenir du mobile.

C'est-à-dire, si je comprends bien, il n'y a pas de milieu entre l'éternité et le devenir ou le « fieri ». Tout réel, ou a toujours été, ou est le terme d'un devenir et suppose une puissance passive, donc une réalité préexistante ; il devient *de* quelque chose. Et ce quelque chose, à son tour, ou a toujours été, ou il est devenu. Impossibilité d'un commencement absolu ! L'hypothèse de la création ou de la pure causalité de l'être n'est pas formellement exclue, elle est ignorée. Pour l'exclure, il faudrait y avoir songé.

La démonstration se poursuit méthodiquement.

Supposons que moteur et mobile aient toujours existé, avant qu'il y eut mouvement... Cette antériorité réelle de l'immobilité semble étrange et paraîtra plus étrange encore en avançant. Ainsi donc mobile et moteur, ce qui peut mouvoir et ce qui peut être mû, ayant toujours existé sans mouvement, à un moment donné, nous aurons premier moteur et premier mobile. A l'instant d'avant, ni l'un ni l'autre, mais parfait repos. Or le repos présuppose un changement. En effet, il faut une cause du repos, car le repos est privation de mouvement. Un mouvement aura donc précédé nécessairement ce premier mouvement !

Encore, pour que l'effet soit produit, il ne suffit pas que la cause et le sujet de l'effet préexistent, il faut qu'ils soient disposés convenablement, c'est-à-dire approchés l'un de l'autre. Le moteur préexistant n'a pu produire le mouvement du mobile, mouvement, par hypothèse, absolument premier, que s'il s'approche du mobile, ou si le mobile s'approche de lui. Le mouvement du moteur ou du mobile aura donc précédé ce que nous supposions être le premier mouvement.

La « matérialité » de cet argument est, je pense, manifeste. Il ne peut être question ici que de moteurs et de mobiles matériels qui meuvent ou qui sont mus par contact, et d'un mouvement qui est supposé suivre nécessairement ce contact. Si Aristote supposait une puissance motrice éternelle *libre* et une matière éternelle, immobile, l'argument perdrait toute sa valeur.

Autre preuve du mouvement éternel :

Un *d'abord* et un *ensuite* supposent le temps et le temps suppose le mouvement (le temps est la mesure du mouvement). Or le temps est toujours (?). Donc le mouvement est toujours. Cela est d'ailleurs confirmé par l'accord unanime des philosophes, à part le seul Platon ! Démocrite démontre qu'il est impossible qu'il y ait eu un commencement, par cela même que le temps est éternel. « Πλάτων δ'αὐτόν γεννᾷ μόνος ». Platon est le seul à engendrer le temps. Selon lui, le temps aurait commencé avec le Ciel, car le Ciel d'après lui aurait commencé.

Le passage en question est celui où Platon approche le plus de l'idée de création ou de dépendance absolue du monde sensible à l'égard du Démiurge, et du modèle immortels de droit et proprement éternels. Ici donc Aristote s'accorde avec l'athée Démocrite, philosophe des atomes et du hasard, contre Platon.

En effet, poursuit Aristote, le temps n'est possible ni concevable sans l'instant présent, le « νῦν », et l'instant est un milieu, commencement de ce qui va suivre, fin du temps écoulé. Le temps est donc éternel.

Fonseca remarque ici : « On prouverait aussi invinciblement, cette fois contre Aristote, que l'espace est infini, car tout point de l'espace suppose un en-deçà et un au-delà. »

Saint Thomas montre d'abord la faiblesse de l'argument : « Videtur autem quod ratio Aristotelis non sit efficax. Sic enim se habet « nunc » ad tempus sicut punctum ad lineam. Non est autem de ratione puncti quod sit medium.. »

Averroès, continue-t-il, veut sauver Aristote et nie la parité entre le temps et l'espace. Le temps étant un continu fluent, tout « nunc » du temps est à la fois commencement et fin. Remède peu efficace, dit saint Thomas. Et il donne le sien, plus ingénieux, mais dont l'efficacité n'est guère plus évidente; lui-même le reconnaît plus loin.

Sur l'ensemble de la question, il montre : 1° que le *principe* de l'éternité du mouvement est bien le principe sur lequel Aristote s'appuie pour prouver le premier Moteur, 2° que la démonstration de l'éternité du mouvement ne vaut pas dans l'hypothèse de la création :

« Sunt ejusmodi rationes efficaces ad probandum quod motus non inceperit per viam naturae.. sed non quod non inceperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio »...

Suit une longue et belle discussion.

Plus loin (fin de la leçon III), saint Thomas prétend montrer qu'Aristote n'a pas ignoré la création. En effet, à Démocrite qui pensait que ce qui a toujours été n'a pas besoin de cause, Aristote oppose la vérité sur le triangle, que les angles du triangle sont égaux à deux droits, vérité éternelle et conséquence d'un principe qui est sa cause. Or, commente saint Thomas, au livre II de la *Métaphysique*, Aristote dit qu'il en est de l'être des choses comme de leur vérité. L'être des corps éternels aurait donc sa cause, comme certaine vérité éternelle a la sienne : « Ex quo patet quod, quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo ».

Effort extrême pour sauver le Maître. Mais enfin, si Aristote croyait à la causalité créatrice, il est étrange qu'il n'en ait soufflé mot dans sa démonstration officielle et technique... et combien minutieuse !... de l'existence de Dieu.

En résumé, de la nécessité supposée prouvée du mouvement éternel, Aristote ne conclut, et ne prétend et ne peut conclure qu'une cause éternelle, motrice, non créatrice.

2. — Deuxième principe : quidquid movetur ab alio movetur.

Le second principe est établi au quatrième chapitre du *huitième livre* de la *Physique*. « Quidquid movetur, ab alio movetur ». Tout mouvement requiert un moteur distinct du mobile.

L'axiome est évident de tout mouvement violent. La difficulté est de montrer comment il se vérifie dans le mouvement naturel. La Nature, en effet, se définit principe interne de mouvement.

Considérons d'abord les vivants. Comment distinguer dans

l'animal le moteur et le mû? Il semble qu'il en est de l'animal comme du navire.. L'âme est comme le pilote dans son navire, et par l'action de ce moteur, l'animal se meut tout entier.

Comment cette métaphore plutôt platonicienne s'accorde-t-elle avec la théorie de l'âme forme du corps, « viderint Aristotelici »! Retenons du moins ceci que, pour expliquer le mouvement du vivant, l'âme suffit; le corps est mobile, l'âme est motrice, elle est moteur de soi immobile. Et si le Monde ou le premier Ciel est un vivant, le premier moteur nécessaire serait l'âme du monde ou du premier ciel. On ne pourrait légitimement conclure à un moteur immobile transcendant[1].

La plus grosse difficulté pour Aristote est celle que présente le mouvement naturel des corps inorganiques ou des éléments. Le grave tend vers le bas, le léger vers le haut, *par nature*.

Dire que le corps se meut lui-même est impossible; se mouvoir soi-même est le propre des vivants. Et si le corps inorganique se mouvait lui-même, il pourrait s'arrêter, comme l'animal s'arrête de marcher. Si le feu montait de lui-même, il pourrait aussi bien descendre en bas.

Cela ne semble pas décisif du tout. Tout mouvement naturel du vivant, dont l'âme est le principe interne, n'est pas libre comme la locomotion. Que dire de la digestion, de la croissance, de la vie des plantes!

Et comment un corps continu homogène peut-il se mouvoir lui-même? Il ne peut être touché par aucune partie de lui-même.

Le moteur ne serait-il pas la forme distincte de la matière, comme l'âme dans l'animal?

La différence essentielle entre le vivant et le non vivant serait-elle prise de l'organisme? Le vivant est organique, le corps brut ne l'est pas. L'âme serait la forme du corps organi-

1. Rodier, dans son édition du *De Anima* (t. II, p. 158, note à 411, a 14) dit très bien : « Aristote établit une distinction entre les êtres animés dont le moteur est interne, et les êtres inanimés qui ont leur moteur en dehors d'eux-mêmes. Mais, à y regarder de près, la différence n'est pas essentielle. Le moteur de chaque élément, c'est ce qui le réalise, ce qui l'engendre et lui transmet avec sa forme ses propriétés. Le feu en acte réalise le feu en puissance et celui-ci une fois réalisé se meut spontanément vers son lieu naturel si rien ne l'en empêche. Ses causes motrices sont donc, d'une part sa tendance vers sa forme ou sa fin, d'autre part cette forme ou cette fin elles-mêmes. En est-il autrement pour les animaux? »

que, qui organise le vivant. Mais cela ne vaut pas des corps célestes qui sont vivants et les plus excellents des vivants, et dont le corps est aussi homogène que la pierre ou le feu.

Cette vie du corps céleste est sans doute un mystère qui restera jusqu'à la fin inexpliqué. Comment concevoir l'âme de l'inorganique, sa fonction, son mode d'agir, sa dépendance et son indépendance à l'égard du corps? Cela fera douter de la vie des astres, mais si le corps céleste n'a pas d'âme, il faudrait le situer dans l'échelle des êtres, en dessous du plus chétif animal. Or pour Aristote ce corps est non seulement incorruptible, mais divin et plus excellent que tout objet terrestre.

A n'importe quel moment de la chute libre d'une pierre, il faut une cause de son mouvement, et quelle autre cause assignable que sa nature ou sa forme? Aristote préfère, pour justifier à tout prix son principe, remonter à la cause génératrice du corps ou de l'élément. Mais cette réponse ne le satisfait pas, sans doute, lui-même entièrement, car il cherche et trouve une autre « causalité », la cause qui lève l'obstacle au mouvement naturel. Cela ne vaut que dans le cas d'un obstacle, (et quel obstacle imaginer pour le corps céleste éternel?) et même ainsi, ce qui seulement lève l'obstacle sans autrement agir sur le corps est-il *cause* au sens propre? Supposons un mobile inengendré, éternel, vivant ou non vivant, il n'importe, on ne voit plus du tout quel besoin il aurait d'un moteur étranger, pour se mouvoir selon sa nature. Nous savons bien nous, que ce mobile supposé éternel exige « ab aeterno » la cause de son être, « quod *sit* simpliciter et quod *se* moveat », cause créatrice, conservatrice, motrice ou concourante; Aristote ne cherche et n'affirme que la cause du mouvement, ἀρχὴ κινήσεως, ce qui détermine un être donné à passer de la puissance à l'acte.

De ces prémisses que peut-on logiquement conclure? Un premier Moteur âme du monde, ou mieux âme du premier Ciel. L'inférence légitime ne va pas au delà.

Il semble qu'il faille écarter la première hypothèse : le premier Moteur âme du Monde. Nulle part il n'est prouvé que le Monde soit un vivant unique. Quand Aristote parle de la Nature, il semble bien le supposer. Mais d'autre part, il tient

une pluralité d'âmes. Sans parler des vivants terrestres, les astres, les sphères sont des vivants. Quel serait le rapport de ces âmes à l'âme du Monde? La Machine pourrait, à la rigueur, se passer de cette âme principale, universelle. Chaque âme de sphère est éternelle et cause d'un mouvement éternel. L'unité de l'ensemble n'a pas besoin d'autre cause que l'emboîtement des sphères. Le mouvement du premier ciel seul indépendant modifie directement ou indirectement celui des sphères subordonnées jusqu'au cercle du soleil et de la sphère sublunaire; là les vivants naissent et meurent dans une suite éternelle, sous l'influence des mutations élémentaires dont la cause est le cercle oblique du Soleil. Mais chaque âme, même terrestre, garde une indépendance relative. Éternelle ou mortelle, tant qu'elle vit, elle ne subit que partiellement l'action des mobiles et des moteurs supérieurs. Cette très imparfaite unité du Monde serait plutôt un Pluralisme organisé qu'un Panthéisme proprement dit. Mais enfin, contre le dualisme platonicien qu'Aristote combat toujours, la continuité serait assurée..., au prix du Divin véritable. Tout se tiendrait, vaille que vaille, sans être suspendu au Bien, à l'Acte pur.

La thèse récente de R. Mugnier[1] qui fait de l'âme du premier

1. René MUGNIER, *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*. Paris, Vrin, 1930.

Dans cet essai où je passe en revue toute la philosophie d'Aristote pour montrer sous ses différents aspects l'aporie fondamentale, je ne puis entrer dans les détails, discuter toutes les hypothèses, mais je dois dire pourquoi la thèse très importante de Mugnier m'a instruit sans me convaincre.

Le Premier Moteur serait l'âme du dernier ciel.

Ame de la dernière sphère il la meut, conformément à la doctrine d'Aristote, à titre de cause finale, à la manière d'une âme, sans être mû lui-même. Il est essentiellement actif ...il se pense, et, ce faisant, il s'aime. Et du fait de son union à un corps, il transmet son immobile actuation qui est la connaissance et l'amour de lui-même à ce corps où cette actuation devient un mouvement conforme à la nature et à la perfection de ce corps. (loc. cit. p. 230, 231.)

Je trouve à cette solution un surcroît considérable et gratuit d'aporie aristotélicienne. Le Premier Moteur meut comme objet d'amour. Il meut son corps qu'il ne connaît pas et qui ne le connaît pas. Dans cette motion amoureuse, ignorance des deux parts de l'objet aimé (cela arrive) mais de l'amant tout aussi bien! Qui dit amour moteur dit tendance consciente « ὄρεξις » et Ἔρως dit désir, dualité de l'amant et de l'aimé, mouvement, lutte, conquête.

Les textes invoqués par Mugnier, celui de Rodier sur l'âme motrice comme cause finale et celui d'Aristote duquel il résulterait d'après Rodier que le Premier Moteur meut le Ciel comme l'âme meut le corps, laissent entendre très clairement la distinction entre la forme et si l'on veut l'âme idéale (et de ce fait transcendante) qui meut comme cause finale et l'âme appétitive, moteur immanent.

Ciel, le premier Moteur, me paraît beaucoup plus plausible que celle de Werner sur l'âme du Monde[1]. Mais je ne vois pas comment elle s'accorde avec les textes de la *Métaphysique.*

Quoiqu'il en soit, si on l'adopte, du point de vue où je me place, la cause est jugée et l'Aristotélisme est condamné. Panthéisme ou Pluralisme, peu consistant, il manque à toutes ses

« En réalité, dit Rodier (cité par Mugnier), p. 118), l'âme meut le corps exactement comme le premier moteur meut le monde; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci » (et il renvoie à un texte du *De Motu Animalium* que je discuterai tout à l'heure). Il ajoute : Ce qui meut l'animal, « ce n'est pas la forme qu'il possède, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence ».

Rodier distingue donc lui-même l'âme immanente, forme actuelle de l'animal, et l'âme idéale. Il confère toute la motricité à celle-là ; il serait plus conforme à la pensée d'Aristote de distinguer la causalité de l'idéal et celle de l'appétit ou de l'âme actuelle appétitive. Et cette pensée d'Aristote me paraît ressortir très clairement du texte auquel Rodier nous renvoie, je le cite plus au long :

« Il nous reste à voir comment l'âme meut le corps et quel est le principe du mouvement de l'animal ('αρχή), la première cause, le point de départ de tout le mouvement).

« Tous les animaux meuvent et sont mus en vue de quelque chose, en vue d'une fin; le terme de tout mouvement est l'objet vers lequel il tend. Nous voyons ce qui meut l'animal (la cause motrice interne immanente, c'est le raisonnement, le calcul) l'imagination, le choix, la volonté, le désir. Et tout cela se ramène à l'intelligence et à la tendance, l'appétit ou le besoin conscient. (Ne pourrait-on pas traduire sans infidélité : tout se ramène à l'âme cognitive et appétitive?). Images, sensations sont du domaine de l'intelligence, ce sont des faits de discernement. Volonté, passion, désir sont des faits de tendance. Quant au choix, προαίρεσις, » il tient des deux, de la connaissance et de la tendance. Donc ce qui meut d'abord, c'est l'objet connu et désiré, non pas tout objet connu, mais le connu *pratique.* Le moteur est donc un *bien* mais toute chose belle n'est pas motrice. Le bien apparent et l'agréable qui a l'apparence du bien peut être fin et cause du mouvement comme le bien réel.

« Il est donc clair que le mobile éternel est mû par le moteur éternel comme l'animal est mû avec cette différence que d'une part le mouvement est perpétuel et celui de l'animal a une limite ».

λοιπόν ἐστι θεωρῆσαι πῶς ἡ ψυχὴ κινεῖ τὸ σῶμα, καὶ τίς ἡ ἀρχὴ τῆς τοῦ ζῴου κινήσεως... πέντα γὰρ τὰ ζῷα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἕνεκά τινος, ὥστε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὗ ἕνεκα. ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καί ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα, βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως· ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν. οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος. διὸ τὸ τοιοῦτόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν τὸ κινοῦν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ καλόν·... δεῖ δὲ τιθέναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν, καὶ τὸ ἡδύ· φαινόμενον γάρ ἐστιν ἀγαθόν· ὥστε δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ᾗ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ὑπό τοῦ ἀεὶ κινοῦντος καὶ τῶν ζῴων ἕκαστον, ἔστι δ' ᾗ ἄλλως, διὸ καὶ τὰ μὲν ἀεὶ κινεῖται, ἡ δὲ τῶν ζῴων κίνησις ἔχει πέρας. *De Motione animalium.* 6, 700, b.

Que peut-on conclure de là sinon cette distinction élémentaire du moteur immanent qui est l'appétit ou l'âme appétitive et la cause finale du mouvement qui est le bien réel ou apparent?

1. Ch. WERNER, *Aristote et l'Idéalisme platonicien.* Paris, Alcan, 1909.

promesses du début. Pour la gloire d'Aristote, avouons que sa logique est ici en défaut, et que sa conclusion dépasse les prémisses avouées.

Il tient le premier Moteur, Acte pur transcendant, pure pensée pensante bienheureuse... Je cite ou je résume les textes de la *Métaphysique* qui ne sont guère susceptibles, à mon avis, d'une autre interprétation.

Le chapitre VI du livre XII de la *Métaphysique* rappelle et résume l'argument de la *Physique*, définit le premier moteur immobile, déduit ses attributs.

Il y a donc trois substances (trois ordres de substance), deux physiques (et mobiles, la terrestre et la sidérale), l'autre immobile. Il est nécessaire qu'il y ait une telle substance immobile éternelle, (une, c'est-à-dire *quelque,* une ou plusieurs; Aristote ne prétend pas prouver ici l'unicité du moteur immobile).

En effet les substances sont premières dans l'ordre de l'être, les premiers des êtres. Si toutes sont périssables, tout est périssable. Or il est impossible que le mouvement commence ou finisse, ni le temps non plus; le mouvement comme le temps est toujours. Le temps est toujours : en effet, sans le temps, en dehors du temps, il ne peut y avoir d'avant ni d'après. Le mouvement éternel est continu comme le temps. Car le temps est la même chose que le mouvement, ou en est un mode, et il ne peut y avoir de mouvement continu que le mouvement local, et le mouvement local circulaire. Supposons au principe une cause possible du faire et du mouvoir, mais qui ne s'exerce pas (μὴ ἐνεργοῦν), il n'y aura pas de mouvement. Il ne nous servira de rien de supposer des substances éternelles, comme les Idées, s'il n'y en a aucune d'efficace qui soit cause efficace du changement... Même une cause qui exercerait en fait sa causalité, mais pourrait ne pas l'exercer, une puissance d'agir qui ne serait pas une pure activité, ne suffirait pas. Elle n'assurerait pas le mouvement éternel. Car elle pourrait ne pas s'exercer, et ainsi le mouvement pourrait ne pas être. (Or nous avons montré la nécessité du mouvement éternel).

Arrêtons-nous un instant pour méditer! Ce qui est exclu ici, ce n'est pas seulement la causalité de l'Idée, mais la causalité libre d'un agent transcendant, d'un Acte pur qui se suffirait parfaitement à lui-même, sans terme « ad extra » de son activité, d'un Acte pur qui ne serait pas nécessairement moteur, auteur du mouvement éternel. L'éternité du mouvement est logiquement plus sûre que lui. Qu'à un moment il n'y ait pas mouvement, éternellement il n'y aura pas motion, éternellement il n'y aura pas d'Acte!

Donc nécessité d'un premier moteur et de sa motion. La conclusion ne nous autorise pas à dépasser l'ordre des sphères ni à supposer un Acte pur au delà de l'âme du premier Ciel.

Mais ce qui suit paraît exclure cette hypothèse :

Il nous faut donc un principe dont l'essence soit activité, acte, agir. Enfin il faut que de *telles substances* (?) soient sans matière, car elles sont éternelles et éternellement en acte.

Cela ne serait pas décisif. Poursuivons! Aristote décrit la vie du premier moteur. Le passage très beau est connu, mais il est bon de le citer.

A un tel principe sont donc suspendus le Ciel et la Nature. Sa vie (sa manière d'être, de vivre, son occupation vitale (διαγωγή) est comme notre activité, la plus excellente, mais nous ne l exerçons que peu de temps. Chez lui elle est éternelle, car elle s'achève en jouissance, elle *est* jouissance. La pensée actuelle, la pensée à l'état de veille, la perception actuelle, sont ce qu'il y a de plus agréable. Les souvenirs et les espoirs ne sont agréables que par rapport à ces activités parfaites.

La pensée pure essentielle a pour objet le bien essentiel, la pensée en soi, le meilleur en soi, celle qui est la plus excellente en soi, a pour objet ce qui est le plus excellent en soi.

L'esprit se pense lui-même en s'appropriant l'intelligible, car par le contact avec son objet, il devient intelligent en acte. L'intelligible et l'intellect ne font qu'un. L'intellect est fait pour recevoir l'essence intelligible, et il s'actualise en la possédant.

Dieu est un vivant parfait, éternel; la vie continue éternelle lui appartient, il est vie éternelle.

Substance éternelle, immuable, séparée du sensible, elle ne peut avoir aucune quantité; elle est simple, indivisible. Car elle cause un mouvement éternel. Ce n'est donc pas une grandeur. Une grandeur finie n'aurait pas cette puissance, et une grandeur infinie n'existe pas.

Impassible, immuable, car tous les mouvements autres que le mouvement local sont postérieurs au mouvement local. (Donc il n'a pas de mouvement local, pas même le plus parfait.)

Faut-il en mettre un ou plusieurs? Il y a d'autres mouvements circulaires éternels et chacun postule un moteur immobile éternel. Autant de moteurs immobiles que de sphères! (1072, b 14-1073, a 15).

Multiplicité de moteurs immobiles! C'est multiplicité d'Actes purs. Tout ne sera donc pas suspendu à l'unité d'une cause divine! Le philosophe peut-il se résigner à cette faillite, car enfin tout son effort, toute la raison d'être de la philosophie est de ramener le multiple à l'Un.

On pourrait répondre, le moteur du premier ciel est premier entre les moteurs immobiles, « primus inter pares ». il excelle en dignité, il domine tous les autres. Mais cette primauté paraît tout honorifique (comme dans l'Église Grecque la primauté du patriarche œcuménique sur les Églises autocéphales). En effet, si le mouvement propre de chaque sphère subordonnée se compose avec l'impulsion reçue directement ou indirectement du premier Ciel, cette dépendance de la sphère par rapport au premier moteur n'engage en rien son moteur direct immobile et parfaitement indifférent à la motion dont il est la cause sans doute comme objet d'amour. Il existe sans le moteur du ciel des étoiles et il meut sans lui.

D'ailleurs, il n'est pas si sûr que le moteur du premier ciel soit comme tel unique. Il l'est, s'il n'y a qu'un monde. Or Aristote est quelque peu hésitant dans sa démonstration apodictique qu'il n'y a qu'un Monde.

Il n'y a qu'un Ciel, dit-il au livre douzième de la *Métaphysique*, parce qu'il n'y a qu'un premier Moteur immobile, et il ne peut y avoir plusieurs premiers moteurs immobiles parce qu'il manque, dans le cas, la raison de la multiplicité, la matière... Un seul Moteur, donc un seul Univers! (1074, a b).

Il suivrait de cette réponse qu'il n'y a pas de moteurs immobiles des sphères subordonnées. Qu'est-ce qui les constituerait dans une espèce différente du moteur du premier Ciel? Ce ne peut être leur rapport à la sphère qu'ils meuvent. Cette motion souveraine immobile ne peut affecter leur essence.

Au sixième livre de la *Physique*, chapitre 6, Aristote raisonne ainsi :

A supposer un nombre ou une infinité de moteurs temporels, immobiles qui soient et disparaissent instantanément, il faudra supposer encore, pour rendre compte de la continuité du mouvement, un principe éternel qui les comprenne tous. Un *ou plusieurs*. Mais il est mieux (plus économique, sans doute et donc mieux) qu'il y en ait un nombre fini qu'une multitude infinie, et un seul que plusieurs.

Cela n'est guère satisfaisant. La possibilité d'une pluralité n'est pas apodictiquement exclue.

Mais dans le *De Cælo*, Aristote s'applique à démontrer

directement l'unicité du monde, d'où devrait se déduire logiquement l'unicité du premier moteur (*De Cælo*, I, 9) : « Il n'y a qu'un ciel éternel, incorruptible, inengendré, ἀγένητος ».

On pourrait objecter : autre chose est la forme, l'idée, autre le composé, ou l'idée dans la matière. Le composé est un individu, une réalisation particulière de l'idée entre plusieurs actuelles ou possibles. Notre Ciel n'est donc pas (du moins en droit) *le* Ciel *simpliciter*.

Cependant, il ne peut y avoir qu'un Ciel ou qu'un Monde, si le Monde est fait de la totalité de la matière. Il faut démontrer qu'il en est ainsi.

Définissons le Ciel. Dans un premier sens, c'est la substance « οὐσίαν » de l'extrême périphérie de l'Univers, ou le corps naturel qui est à cette extrême périphérie. Car nous avons coutume d'appeler *ciel* le plus distant et le plus élevé, où nous disons que toute chose divine a une demeure fixe.

En un autre sens, le Ciel est le corps contigu à la périphérie, ou l'étendue corporelle où sont situés la lune, le soleil et quelques autres astres. Nous disons en effet que les astres sont dans le Ciel. Enfin on appelle Ciel tout ce qui est renfermé dans la périphérie, l'Univers tout entier. Or ce contenu est fait de toute la substance des corps naturels et sensibles parce qu'il n'y a et ne peut y avoir aucun corps à l'extérieur du ciel.

Suit la démonstration qui vaut ce qu'elle vaut.

On attendrait la conclusion qu'il n'y a de ce ciel unique qu'un moteur unique. Mais Aristote poursuit en exaltant la divinité des « choses » qui sont *là-bas* à la périphérie.

Conclusion : De telles prémisses, quelle qu'en soit la vérité, on ne peut conclure qu'un principe de mouvement immanent au mobile, une âme... L'argument du premier moteur, à le prendre dans son sens rigoureux, n'atteint pas l'Acte pur. Aristote dans sa conclusion dépasse donc ses prémisses.

3. — La causalité du Premier Moteur.

Il reste à voir, à supposer que l'Acte pur soit prouvé, quelle sorte de causalité on peut lui attribuer ; comment il met en branle toute la machine, à supposer encore qu'elle ait besoin de lui pour tourner. Mystère de la causalité efficiente motrice de l'Acte pur, aporie et perplexité qu'Aristote a bien sentie puisqu'il nous donne de cette efficience deux

explications d'ailleurs aussi insuffisantes, inefficaces l'une que l'autre.

J'accorderais volontiers à M. MUGNIER qu'Aristote n'a pas toujours tenu la nécessité du premier Moteur immobile au sens rigoureux du mot. Le *De Cælo* favorise la thèse du premier Ciel ou de son âme moteur de l'ensemble sans rien au-dessus de lui...

C'est cependant un des livres du Maître où le ton est le plus religieux. La divinité des Cieux et des corps célestes y est affirmée en termes de sobre magnificence; mais cette divinité paraît suffire à l'auteur. Il nous interdit même de chercher au-delà. Ce serait le sens d'un passage célèbre sur « *les choses qui sont là-haut* ». Il vaut la peine d'être cité, d'autant que le docte ROLFS (*Xenia thomistica*, I, p. 403) y trouvait paradoxalement un *confirmatur* de sa thèse sur le créationnisme d'Aristote.

Il n'y a qu'un Ciel et qu'un monde unique et parfait. Il s'ensuit qu'il n'y a en dehors du Ciel ni lieu, ni vide, ni temps. Qui dit lieu ou vide dit existence ou possibilité d'un corps. Or nous avons démontré l'impossibilité d'un corps en dehors du ciel. Il n'y a pas non plus de temps. Le temps est mesure du mouvement et il n'y a pas de mouvement sans corps naturel.

Les choses qui sont là-bas τἀκεῖ, (nous dirions là-haut) ne sont donc pas dans le lieu. Le temps ne les fait pas vieillir et il n'y a absolument aucun changement des êtres qui sont au-dessus de l'extrême mouvement circulaire. Mais inaltérables, impassibles, ils persévèrent toute l'éternité dans la vie la plus excellente, la plus parfaite, la plus indépendante. Toute l'éternité, disons-nous, tout l'*aevum* « αἰῶνα », mot divinement inventé par les anciens, car le terme, la limite extrême de la vie de chaque être particulier est appelée son « aevum ». De même le terme de la vie du Ciel qui enveloppe toute la totalité du temps et l'infinité est appelé son « aevum », parce qu'il est toujours αἰών ἀεὶ ὄν immortel et divin. C'est de lui que dépend toute existence et toute vie pour les uns plus claire et plus réelle, pour d'autres plus obscure. Cela s'accorde avec la sentence que le divin est le premier et le plus élevé et nécessairement immuable. Cela s'accorde avec ce que nous avons dit. Il n'existe pas au-dessus de lui de cause de mouvement qui la fasse mouvoir, elle serait plus divine (or il est ce qu'il peut y avoir de plus divin). Il n'a rien d'imparfait, aucune indigence, et il *se meut* d'un mouvement sans arrêt. Les autres mobiles s'arrêtent quand ils ont atteint leur lieu propre, mais pour le corps qui se meut circulairement, le point de départ et le terme de son mouvement coïncident. (*De Cælo*, I, 9.)

Je ne crois pas que ma traduction dissimule aucune des difficultés de ce texte. D'abord que sont ces choses de là-bas? Ce là-bas paraît être au-dessus du ciel, ce serait donc le premier moteur immobile... Mais comment expliquer ce pluriel? Deux interprétations sont possibles, l'une platonicienne : ces choses seraient les divines Idées, et cette réminiscence, cet hymne aussi fervent qu'inattendu aux divines Idées n'est pas pour nous déplaire.. Mais il semble bien improbable. Pourquoi pas tout bonnement le Ciel et les étoiles? Je ne vois pas d'autre explication. Mais le ciel se meut avec les étoiles, tandis que *ces choses* sont immobiles.. Immobilité, mobilité, l'une et l'autre peuvent se dire du ciel. Il n'est pas dans un lieu, puisqu'au delà il n'y a rien et qu'il ne peut rien y avoir. En ce sens il est immobile et les étoiles avec lui. Ou bien par son tour circulaire, il est toujours à tous les endroits où il peut être.. Immobilité..

Et cependant il tourne et se meut, et son mouvement entraîne tout le reste.

Rolfes raisonne à peu près ainsi : L'être dont il s'agit (négligeons ce pluriel embarrassant) est au-dessus du ciel, donc c'est le premier moteur et il est dit que toute existence et toute vie dépendent de lui. Peut-on exprimer plus nettement le pouvoir créateur?

Je réponds, oui! L'on peut et l'on devrait l'exprimer plus nettement, car cette dépendance se dira tout aussi bien des vivants terrestres par rapport au cercle oblique du Soleil... Or je ne pense pas que la vertu génératrice du Soleil soit création, ni dans la pensée d'Aristote, ni dans l'interprétation qu'en donnerait Rolfes [1].

Enfin il est dit trop clairement que cet être, dont tout dépend dans l'être, se meut, « Κινεῖται », d'un mouvement éternel..

1. M. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 60-61, explique très bien comment il faut entendre cette dépendance quant à l'être. Il conclut : « Ainsi le texte du *De Cælo* doit s'entendre non de la création, mais uniquement de la génération, non de la production de l'être, mais seulement des transmutations substantielles à partir de la matière première ». C'est l'explication d'Alexandre d'Aphrodise citée par Simplicius : « L'être de toutes choses est suspendu à la durée, à la vie (divine) du Ciel, cela veut dire que le mouvement du Ciel est cause de l'être à toutes les choses qui sont dans le devenir.
ἀπὸ δὲ τοῦ οὐρανίου αἰῶνος ἐξηρτῆσθαί φησι τὸ εἶναι πᾶσι, διότι ἡ ἐκείνου κίνησις τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν αἰτία τοῦ εἶναι. »

Ainsi Bekker auquel Rolfes nous renvoie. Il est vrai que saint Thomas dans sa traduction a lu « movet ». Il était donc excusable de rapporter tout le passage au Premier Moteur, je m'explique moins bien la distraction de Rolfes; son *confirmatur* achève de ruiner la thèse d'ailleurs désespérée du Dieu d'Aristote créateur, au sens propre de création [1].

3. Apories sur la causalité de l'Acte pur.

Un texte de la *Physique* (VIII, 10, 267 b.) suggère que cette causalité s'exerce par contact. Aristote en marque le lieu. Le point d'application de la force motrice est, ou bien au centre, ou

1. οὔτε ἐν τόπῳ ταχεὶ πέφυκεν. *De Cælo* 9, 272, a. 18.

S. Thomas a lu *movet*, mais a certainement connu la leçon commune « *movetur* » qui est celle d'Averroès et d'Albert le Grand.

S. Albert dans son commentaire (*in I de Cælo*, Tr. IV, cap. x.), adopte en somme l'opinion d'Alexandre, que le passage *peut* s'entendre soit du Premier Moteur immobile, soit du Ciel; mais que dans l'ensemble le Ciel est plutôt désigné : « sive illud igitur sit causa prima, sive sit convexum cæli supremi, tempus non potest facere ipsum vetus... » Mais quand il est dit qu' « il n'y a rien au-dessus de lui », aucune cause de mouvement, il lui adjoint le Moteur immobile : « ... et si daretur causa prior primo cælo *et ejus motore*, tunc oporteret concedere... » — Cependant la fin ne peut signifier que le Ciel : « Amplius autem dicimus *rem illam primam* nullum recipere occasionem mutationis per accidens et ideo... neque recipit finem motus ejus... (semper *movetur*). Motus enim ejus secundum naturam est sempiternus ».

Simplicius s'étend longuement. Il donne l'opinion d'Alexandre, comment, selon Alexandre, on peut très bien dire du Premier Ciel en dehors duquel il n'y a rien, qu'il n'est ni *dans* le lieu ni *dans* le temps... Mais Aristote dit que *ces choses* sont au-dessus du mouvement le plus extrême...? Cela peut encore s'entendre du Ciel si l'on distingue « φορά », mouvement en ligne droite et « περιφορά », mouvement circulaire... La περιφορά du Ciel est au-dessus de la plus extrême « Φορά », etc. Mais Simplicius s'accorderait plutôt avec les plus récents exégètes qui pensent qu'il s'agit des moteurs immuables et non du Ciel. Il donne leurs raisons, mais reconnait la valeur des raisons opposées et que la fin du passage favorise plutôt l'interprétation d'Alexandre. Il soupçonne une altération de texte : « Il faut que le texte ait été *obscurci* (noirci, μεμέλανται) pour qu'il divise ainsi les plus illustres commentateurs ». Ce qui fait la plus grosse difficulté, c'est le κινεῖται de la fin : « Si le vrai texte était celui que j'ai trouvé dans quelques copies *il meut*, au lieu du passif, cela arrangerait bien les choses, on pourrait sans violence ἀβιάστω, tout rapporter aux causes intelligibles et proprement immuables ».

Themistius opte pour la seconde opinion d'Alexandre, celle à laquelle Alexandre s'arrête : « ... Quoniam ejus verba habent, quod extra cælum non invenitur locus neque tempus, et cum hoc etiam quia per ea quae ibi sunt, pluralitatem minime autem unitatem ostendit : quare per *ea quae ibi sunt* corpus vel substantiam fore intelligendam censeo... »

Sylvester Maurus dans son Commentaire donne la leçon commune *movetur* et commente tranquillement comme s'il y avait *movet*... Les Conimbricences de même.

à la périphérie; mais il doit être là où le mouvement est le plus rapide, donc à la périphérie. Ce texte, pris à la lettre, soulève des objections insolubles. L'Acte pur n'est pas et ne peut pas exercer son action dans le lieu. La causalité par contact est réciproque. Ce qui touche est soi-même touché, à moins que le contact ne s'entende dans un sens métaphorique, de la production d'un effet d'ordre moral et non spatial. « Ce qui nous afflige, nous touche sans être touché » (*de Generatione*, 325..). Or l'Acte pur immobile est impassible.

Il faut donc s'en tenir à la *Métaphysique;* le Premier Moteur meut comme objet d'amour, « Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον ». Il meut le premier Ciel directement par l'attrait de la perfection, et, par l'intermédiaire du premier ciel, il meut tout l'univers jusqu'au centre, aux êtres terrestres, à l'homme. Ce qui ne veut pas dire nécessairement que tout être, dans la mesure où il est, aime l'Acte pur, aspire vers lui. Le mouvement de tout ce qui est au-dessous du premier ciel, s'explique suffisamment par l'impulsion physique de la première sphère qui entraîne toutes les autres, se combinant avec le mouvement propre de chaque sphère subordonnée, lequel a sa raison dans un autre amour, chaque sphère ayant son moteur propre. Il ne semble donc pas que les sphères au-dessous de la première et plus distantes, connaissent, aiment et désirent d'aucune façon l'Acte pur. Elles peuvent même l'ignorer sans inconvénient; la machine marchera tout aussi bien; à plus forte raison les vivants terrestres et l'homme même seraient-ils isolés de cet amour.

Le Premier Moteur exerce une causalité finale. Qu'est-ce à dire? Quelle est son action? Lui-même *aime-t-il*, veut-il mouvoir? Il faudrait pour cela qu'il connût ce qui est au-dessous de lui. Or il ne peut rien connaître autre que lui sans détriment de sa perfection impassible.

L'idée de création sauverait ici Aristote. Le Créateur connaît tout en lui-même de science simple ou de science créatrice, et il demeure souverainement indépendant de ce qu'il connaît et qui n'est pas lui.

Mais l'Acte pur d'Aristote, purement transcendant, doit ignorer le Monde pour n'en pas dépendre. Son attrait s'exerce donc, sans qu'il s'en doute.

Le premier Ciel est éternellement ému de cet attrait et de cet amour, et c'est la raison pour laquelle il tourne éternellement. Car, ne l'oublions pas, dans ce système strictement cosmologique, ce qu'il faut expliquer et ce qu'il suffit d'expliquer, ce sont uniquement les révolutions circulaires. Alors on se demande quelle est ici la cause de l'amour. L'amour suppose la connaissance. Le premier Ciel, ou l'âme qui meut le premier Ciel, quel que soit le rapport de cette âme à la sphère elle-même, connaît donc l'Acte pur. Connaissance éternelle, contemplation, c'est l'exercice éternel de la plus haute vertu (cela, c'est du très authentique et du très bon Aristote). Pourquoi cette intelligence ainsi connaissante et bienheureuse ne se repose-t-elle pas d'un repos infiniment actif, dans ce regard de l'esprit? Pourquoi le Ciel vivant, connaissant, *tourne-t-il?* Pourquoi l'âme connaissante meut-elle le corps circulairement? Pour son bien ou pour celui du corps? Quel est le rapport de ce mouvement circulaire à la béatitude du connaître? Qu'est-ce qu'il peut y ajouter[1]?

La perfection du premier ciel est-elle double : de connaître et de tourner, les deux à la fois? Mais encore, quel rapport intelligible, si ce n'est symbolique, du tour circulaire à l'amour connaissant ou à la connaissance amoureuse?

En vérité, s'il tend vers le moteur immobile et si cette tendance est la raison de son mouvement, s'il tourne pour y atteindre, il est le plus malheureux des premiers cieux, (s'il pouvait y avoir plus d'un premier ciel), car son mouvement le retient toujours à égale distance de son objet. Il est plus malheureux que la pierre qui tombe vers son centre...

La causalité de l'Idée platonicienne, disait Aristote, est inex-

1. Guillaume d'Auvergne s'étend avec complaisance sur les « absurdités » de cette cosmologie (cf. *De Universo*, Iª IIæ, c. V... cité par Gilson, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 1926, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, p. 51). La sphère est mue par l'amour d'une Intelligence (d'un Acte immobile). Est-ce l'intelligence qui influe cette vertu giratoire en l'âme de la sphère, et pourquoi??? Et l'âme de la sphère que prétend-elle par ce « vertige » de rotation?? « Ipsae vero animae cælorum ex ista inquietissima vertigine corporum suorum quid consequuntur vel acquirunt, nisi laborem inutilem et, ut ita dicatur, nugatorium? » Ils donnent l'idée d'ânes et de chevaux employés à faire tourner la meule... Et l'on voit bien l'utilité du travail de ces animaux, mais les âmes des cieux...? « Les chapitres suivants, dit M. Gilson (VI, VII, VIII in quo Aristoteles, non tam errasse quam insanissime delirasse videbitur...), ne font que s'acharner contre la même cosmologie avicennienne et les doctrines d'Aristote qui semblent la fonder. » Il me paraît que sur ce qui précède la critique atteint l'Aristote le plus authentique...

plicable et d'ailleurs parfaitement inutile, le Monde marche sans elle. Nous disons à notre tour : la causalité du premier moteur, causalité motrice, est inutile et inexplicable.

Le Ciel est éternel, sa nature est éternelle, donc son mouvement naturel éternel, sans qu'il soit besoin de chercher une autre cause. Même si cette nature n'était pas vivante, elle n'exigerait pas de cause de son mouvement en dehors d'elle-même, pas plus que la pierre, pas plus que le feu. Aristote assigne bien une cause étrangère à la chute de la pierre, c'est la cause qui a produit *cette* pierre. Mais un ciel éternel n'a pas besoin de cause productrice. La cause est encore, dit Aristote, ce qui enlève l'obstacle au mouvement naturel. Mais quel obstacle imaginer à la nature éternelle, inengendrée, du premier Ciel? A la question : pourquoi tourne-t-il? il n'y a qu'une réponse : c'est sa nature. Le premier Moteur n'y ajoute rien. Il arrrêterait plutôt le mouvement s'il était connu, s'il était aimé; le Ciel fixé dans cette contemplation amoureuse oublierait de tourner..

En résumé, si la Nature existe par elle-même, elle tient son mouvement d'elle-même. Elle est cause unique, soit que nous la considérions à la superficie dans le mouvement circulaire du premier ciel qui n'est pas proprement passage de la puissance à l'acte, mais imitation paradoxale de l'Acte pur par le mouvement, soit que nous considérions au centre cette force ordonnatrice vivante, providente, principe de vie et d'un progrès incessant de la vie, âme du monde plus intéressante pour nous que l'âme du premier ciel, âme dont l'effort tend à faire l'homme animal pensant, contemplatif, et par la contemplation plus proche de l'Acte pur que le premier Ciel lui-même. Mais enfin cette nature, âme d'un monde qui se fait, c'est la causalité de la puissance, du vouloir être, du moins être.

A moins que la Nature tienne son être et sa vie et son effort d'une Cause première intelligente, parfaite, transcendante, mais aussi immanente, pensée de sa pensée et vie des choses. Et nous revenons à la causalité de l'idée divine, à la synthèse entrevue par Platon de la vie et de l'idée.

Une fois Aristote a frôlé cette idée dans un beau passage sur la causalité du Bien :

Considérons le rapport de la nature du tout au bien et au mieux (littéralement : de laquelle des deux manières la nature du tout a en elle le bien et le mieux). Le Bien est-il une réalité séparée lui-même en lui-même? Est-il l'ordre de l'Univers? Est-il les deux à la fois comme dans une armée? Car le bien est dans l'ordre de l'armée, et le bien de l'armée est aussi le chef, mais il est le chef principalement, car il ne tient pas sa bonté de l'ordre de l'armée, mais, au contraire, l'armée tient de lui cet ordre qui est son bien (causalité transcendante et immanente du Bien intelligible et intelligent). (Il en est sans doute ainsi, car) tout est lié par des rapports mutuels, tout se rapporte à une fin unique.

Comme dans une famille les maîtres et les enfants (les hommes libres) sont dans toute leur conduite liés étroitement au bien de la maison ; il leur est moins loisible d'agir par caprice. Quant aux esclaves et aux animaux, c'est l'inverse, ils n'ont du bien commun qu'une part infime (*Met.* XII, 1075, a 12).

Pourquoi, hélas! faut-il reconnaître que le grand homme est ici distrait? Ce qu'il dit de cette causalité du Bien ne s'accorde pas avec le système, y est bien plutôt opposé, et d'ailleurs Aristote n'attend qu'une occasion pour se donner un solennel démenti, traitant « ex professo » de l'idée de Bien Absolu, de sa place en morale et de sa causalité supposée par Platon et ne lui reconnaissant aucune causalité concevable, aucun sens philosophique.

4. Le Dilemme Cosmo-théologique.

Cette conception du monde est finaliste. Tout est mû par une raison de Bien et de perfection. Tout est bon et divin, ou tout imite, à sa manière, la bonté et la perfection divine.

Mais il y a de ce finalisme deux interprétations, l'une paradoxalement statique, l'autre vraiment dynamique...

On peut dire du monde d'Aristote : qu'il ne laisse rien absolument à désirer, ou qu'il ne laisse place à aucune ambition de mieux. Il est à tous les degrés parfait, autant qu'il peut être parfait. Tout est pour le mieux, éternellement, dans le meilleur des mondes tournants. Tout est parfait à tous les degrés de la perfection du mouvement circulaire en quoi la nature se complaît. Tout est heureux, rien ne désire. La béatitude à tous les degrés est conscience de la perfection.

Cependant, dans la sphère infime, les vivants organiques, les hommes, vivent, meurent, désirent, souffrent, ont de brèves

joies et toujours d'insatiables désirs. Mais ceci n'entre pas en ligne de compte, cette vie inquiète n'a aucune importance du point de vue cosmologique. Le réel n'est pas l'individu, mais ce qui, dans la vie, peut imiter le mouvement circulaire. C'est l'espèce..

L'espèce veut se perpétuer et se perpétue. C'est son unique désir légitime et il est assuré d'être toujours satisfait. Il y aura toujours des hommes; cela suffit au contemplateur. Bienheureuse nécessité! Quant à l'activité libre, c'est-à-dire incertaine, indéterminée, c'est déficience d'être. L'Histoire humaine peut se faire et se défaire. Qu'est-ce que cela du point de vue de l'Éternité? A moins que cette indétermination apparente ne cache une nécessité de retour éternel; il y aurait alors une nécessité circulaire de l'Histoire Humaine. Ce serait sans doute plus satisfaisant pour le philosophe.

En rigueur de raisonnement, tel est le monde d'Aristote commandé par la nécessité et la béatitude du mouvement circulaire du premier Ciel. Les sphères qui sont presque le tout de l'univers donnent l'idée non d'une tendance vers un Bien qui les dépasse, mais d'un parfait contentement. Chacune jouit de la perfection telle quelle de son tour, avec ou sans un (ou plusieurs) moteurs immobiles..

En admettant la nécessité ou la convenance d'un moteur immobile pour la sphère, ce moteur donne le branle à la machine, sans s'en douter, et la sphère n'a que faire de le regarder, non plus que la toupie ronflante ne regarde la main qui l'a lancée.

Aristote paraît bien perdre là tout le bénéfice de sa théorie de l'Acte et de la Puissance. Il n'en reste dans son système que quelques beaux mots qui ne s'accordent pas avec l'ensemble.

Mais avec Aristote biologiste, partons de ce qui est tout proche de nous, quoiqu'il soit en principe le moins divin, mais combien, sans qu'on ose se l'avouer, combien plus intéressant que les astres et les sphères! Alors tout vit vraiment et tout désire et tout aime, tout tend vers le Bien. La Nature ou le Dieu est au centre des choses. Plus proche et plus attentif, plus paternel, plus artiste, ce dieu ne fait rien en vain, et il *tend* toujours vers le mieux. Le mieux entre les vivants organiques,

c'est l'homme, et la Nature travaille dans les profondeurs pour produire l'animal parfait. Rigoureusement parlant, il n'y a qu'une espèce, l'homme. Tous les autres vivants sont des essais, des approximations de la perfection humaine. La définition des espèces marquerait plutôt un arrêt accidentel dans la marche ascensionnelle de la vie, ou un ralentissement, un repos, mais aucun animal en deçà de l'homme n'est content d'être ce qu'il est, il tend vers la forme supérieure.

Je ne dis pas qu'Aristote tienne explicitement ce langage audacieux, mais il nous invite à compléter ainsi sa pensée. N'est-ce pas d'ailleurs un corollaire de l'Acte et de la Puissance? L'Acte est activité, vie ou mouvement analogue à la vie. La forme spécifique d'un vivant est-elle pleinement suffisante à elle-même? Mais alors, elle ne serait plus mouvement, mais immobilité d'action; une telle activité ne différerait pas de l'Acte pur.

Mais les animaux tendent seulement vers l'homme qui est pour eux la perfection de la vie organique. Arrivé à l'Homme, le moraliste prend la place du naturaliste. En l'Homme toute la vie organique est pour la pensée, et la pensée tend à la réalisation en elle-même du Divin et de l'Éternel par la contemplation du parfait intelligible, qui est le Bien, mais vivant, Acte, et qui contient en lui éminemment, vitalement toute perfection idéale, le Bien de Platon et le lieu des Idées.

Désirable synthèse de l'Acte et de l'Idée qui donne toute sa valeur à la belle formule « κινεῖ ὡς ἐρώμενον », « il meut comme objet d'amour ». Continuité vraiment dynamique, de la matière, indétermination, privation, besoin d'être, à l'Acte pur.

Il y a à cela deux obstacles : l'anti-idéalisme ou l'anti-Platonisme d'Aristote et la raison cosmologique; l'implacable solidité des sphères qui arrête tout élan; enserre l'homme en son lieu du moins-être, sans lui laisser l'espoir d'un au-delà. Il faut choisir du monde où règnent les Idées, et l'Idée, où l'être matériel, fût-il du plus divin des éléments, n'est qu'une participation de l'Idée, où ses mouvements les plus divins n'ont qu'une ombre de réalité par rapport à la pensée, ne sont que des symboles de pensée... ou du monde cosmologique, du système appelé divin de plein droit des sphères emboîtées,

monde qui se passe fort bien de l'Acte Pur et du premier Moteur Immobile autre que son âme ou ses âmes.

Il faut choisir, dirai-je encore, de la causalité intelligible des Idées, de l'Idée transcendante aussi bien qu'immanente, — ou de la causalité de la Nature, causalité de l'âme imparfaite qui travaille éternellement à se faire des corps, des organes, causalité du moins-être, idéale cependant, puisqu'elle est commandée par un idéal, un bien, compromis instable entre l'Idéalisme de Platon et l'empirisme athée de Démocrite.

5. Note sur le Ciel animé.

« Si les orbes célestes étaient des êtres animés, il n'y aurait pas lieu de chercher leurs moteurs hors d'eux-mêmes. Mais Aristote n'admet pas que les sphères formées par l'essence céleste soient animées; en elles, la substance mue n'est pas la même que la substance qui meut; il faut à ces sphères attribuer des moteurs qui soient distincts ». Ainsi s'exprime Duhem (*Système du monde,* I, p. 175), et il a raison de penser qu'une sphère animée vivante n'aurait pas besoin de moteur. Or, quoi qu'il dise, les corps célestes et les sphères sont, d'après Aristote, des vivants, et les plus divins des vivants.

Il serait paradoxal que le ciel n'eût pas d'âme, étant divin, étant dieu, occupant, dans l'ordre du réel, le plus haut degré, incomparablement au-dessus de tout ce qui est terrestre, vivant ou non-vivant. D'ailleurs Aristote affirme expressément la vie et l'âme des corps célestes.

Le Ciel est un, éternel; sans commencement ni fin; il embrasse en lui-même l'infinité du temps. Ajoutons qu'il est impassible et que, dans son mouvement, il ne subit aucune violence et Aristote condamne les mythes et les théories qui supposent au monde, pour le mouvoir et l'empêcher de tomber, une nécessité vivante autre que lui-même, un Atlas ou une âme qui imposerait au ciel un mouvement contraire à sa nature, autre que son mouvement naturel. La condition d'une telle âme serait effort et contrainte éternelle et non béatitude.

Sa vie serait celle d'Ivion sans le repos du sommeil... (*De Cælo*, II, 1).

Ne nous hâtons pas de conclure : le ciel ne subit pas l'action d'une âme, donc le ciel n'a pas d'âme. L'hypothèse ici combattue paraît être celle d'une âme au centre du monde qui mouvrait les parties diverses de ce grand corps, comme l'âme de l'animal meut les membres, arbitrairement... Chaque sphère n'est pas partie d'un vivant dépendant de l'âme du Tout, mais un vivant en son droit propre. Tout le temps, Aristote suppose que le mouvement du ciel est heureux comme il est divin; or la béatitude n'appartient qu'à une âme.

Saint Thomas pense qu'Aristote combat ici l'opinion de Platon dans le *Timée*, mais il ajoute :

« Non autem reprehendit Platonem quod ponit cælum animatum, quia inferius hoc ipse ponit, sed de hoc quod videtur ponere quod moveat cælum in sempiternum contra suam naturam ».

En effet, au chapitre suivant le doute n'est plus possible. Aristote pose une question qui semble étrange : Le ciel a-t-il une droite et une gauche comme disentles Pythagoriciens? Et il répond : Oui, *parce qu'il est animé*.

Il y a trois principes des corps : le haut et le bas, le devant et le derrière, la droite et la gauche. Les corps parfaits ont tous les trois principes. Du point de vue des mouvements, le haut est le principe de la croissance, la droite du mouvement local, le devant de la sensation. Donc tout corps n'a pas tous les principes. Pour nous, puisqu'il a été défini que ces principes se trouvent dans les corps qui ont en eux-mêmes la cause de leurs mouvements, et comme le ciel est animé et qu'il a en lui-même la cause de son mouvement, il est clair qu'il a haut et bas, droite et gauche.

Encore un beau texte (*De Cælo*, II, 288, a. 8) :

Toute chose qui a une opération et une œuvre est ordonnée à cette œuvre; or l'œuvre de Dieu, c'est l'immortalité, c'est-à-dire la vie éternelle. Le divin a donc nécessairement un mouvement éternel; le Ciel étant divin a par conséquent un corps sphérique se mouvant naturellement perpétuellement en cercle.

A supposer le ciel inanimé insensible, la cause de l'argument du premier moteur n'est pas meilleure. A supposer même que la nature d'un corps éternel ne suffise pas à expliquer toute seule son mouvement naturel, comment le Moteur immobile mouvra-t-il ce ciel inerte? Par impulsion physique? Cela vraiment est trop grossier! Comme objet d'amour? Mais comment se ferait-il aimer de ce ciel insensible, inerte?

CHAPITRE VIII

LE DILEMME DU BIEN

1. De la place de l'Homme dans la Nature.

L'*Éthique* traite du Bien de l'homme. La question morale pourrait se poser ainsi en termes aristotéliciens : L'homme est un être naturel, quel est le dessein de la Nature par rapport à l'Homme? Du point de vue cosmologique, il semblerait se borner pour l'homme comme pour toute espèce vivante à assurer la perpétuité de l'espèce, le cercle de la génération imitant le mouvement des sphères. Mais l'homme individuel veut vivre et bien vivre et c'est sans doute un désir nécessaire et naturel. C'est le propre objet de l'*Éthique*. Cet idéal de vie commun à l'espèce et que chaque individu doit réaliser pour lui-même rentre-t-il dans les intentions de la Nature universelle, s'il y a vraiment unité de plan naturel dans l'Univers, et comment s'accorde-t-il avec le dessein général? Comment faire rentrer ce souci naturel de bonheur humain dans l'ordre cosmique? L'ordre cosmique a-t-il un sens moral et notre morale dépend-elle de l'ordre cosmique ou de plus haut encore, du premier Moteur de toute chose ?

L'expérience nous apprend que le bien de l'homme individuel ne peut être strictement, exclusivement individuel. C'est un animal sociable. Il dépend de la Cité. En un sens la Cité est première par rapport à l'individu, et à son bien doit être rapporté le bien de l'individu. Mais la Nature cosmique connaît-elle la Cité et les cités? Si la Cité était un tout naturel, ne devrait-elle pas se perpétuer comme les espèces vivantes? Or rien d'accidentel comme la vie et la succession des sociétés. Ce n'est pas la société comme telle qui se perpétue, mais l'espèce de l'homme, comme se perpétue l'espèce du lion ou du chien en dehors de toute société.

En un mot, comment rapporter à un dessein unique de la

Nature universelle le bien de l'individu humain et celui de la société humaine, si l'homme est vraiment animal social?

Un beau sujet et digne d'Aristote, de l'intérêt le plus intime et le plus divin, s'il est vrai que notre âme dans ce séjour terrestre garde une affinité avec le divin, son bien ne serait-il pas de conquérir ou de reconquérir la divinité? Fin de nature, téméraire ambition ou belle espérance ? Cela demande considération.

Tout art, toute action humaine, tout choix est en vue d'un bien, et l'on a dit très justement, le Bien est ce que tout désire...

Voilà certes un beau début, sobre et plein de promesses. Un disciple impatient devance Aristote. Il se rappelle cet Acte pur qui met tout en mouvement par l'amour qu'il inspire ; et ravi comme Socrate, quand il entendit parler pour la première fois de l'Esprit souverain créateur de l'ordre, il attend qu'on l'entretienne plus au long de ce Bien que tout désire et qui ne peut être que l'Acte pur. Comment lui aussi doit-il tendre à ce Bien?

On sera déçu et justement. On a mal interprété, on a pris pour assertion métaphysique ce qui n'était dans la pensée d'Aristote qu'une simple définition nominale. Le Bien en général est ce que l'on désire, ce qu'une chose désire. Il n'est pas question d'une unité ontologique du Bien. Aristote continue :

Mais les fins sont diverses : c'est quelquefois une activité, un agir, ou c'est une œuvre, terme de l'activité et qui demeure quand on a cessé d'agir. Les fins sont diverses, mais doivent se rapporter à une fin principale. S'il y a une fin ultime de nos actions, c'est proprement le Bien (de l'homme) et il est très important de le connaître pour ne pas manquer sa vie. Il faut comme de bons archers viser le but véritable.

Nous allons tâcher de circonscrire ce Bien, de définir quel il est, de quelle science il est l'objet. Sans doute de la science la plus haute, de la science architectonique. Ce doit être la Politique. Elle commande en effet le choix et l'usage des autres disciplines. La fin embrasse leurs fins respectives. La fin de la Politique ou de la Cité est donc le Bien. Le Bien est le même pour l'homme individuel et pour la Cité ; en tant que bien de la Cité, il est plus désirable et plus divin.

Nous voilà ramenés à la réalité humaine pratique des biens et du bien humain. En fait de bien divin, la divinité de la Cité doit nous suffire pour commencer, car il n'est pas dit qu'on ne puisse suspendre le bien de la Cité à une fin plus haute.

Même si la Politique est architectonique par rapport à l'Éthique, elle pourrait être elle-même dominée par une science plus architectonique, l'Ontologie ou la Théologie naturelle.

Il faut décourager cette dernière velléité de platoniser.

Car de cette exigence d'un Bien qui dépasse notre expérience, c'est Platon qui est responsable.

« Platon notre ami regarde au ciel. Il y voit des idées qui n'y sont pas. Les idées, nous l'avons dit et répété, ne sont que dans les choses. Platon! Son amitié nous est chère, mais la Vérité est sainte et doit nous être plus chère.

« Selon Platon, le Bien est une Idée, le Bien en soi et pour soi. Nous montrerons que cette idée est vaine et comme toutes les idées subsistantes; et fût-elle réelle, elle ne nous intéresserait pas, n'ayant aucun rapport avec le bien de l'homme qui est notre sujet ».

Ainsi l'*Éthique* Aristotélicienne s'ouvre par une négation de la réalité transcendentale du Bien. L'Éthique est une science purement humaine et la Métaphysique n'a rien à voir ici. Notre science architectonique est la Politique et rien au delà.

Avant de donner cette critique aristotélicienne du Bien en soi, il n'est que juste de rappeler en quelques mots l'essentiel de la morale platonicienne.

Un grief qui expliquerait, sans la justifier, la critique d'Aristote serait la confusion chez Platon du Bien en soi et du Bien humain, bien moral, bien pratique. Platon entend bien qu'il y a un rapport essentiel entre bien de l'homme et Bien en soi, mais il ne les confond nulle part, et, dans le *Philèbe*, il les distingue expressément.

2. Idée de l'Éthique Platonicienne.

Il y a un Bien de l'Homme, rationnel et absolu, un Bien qu'il ne peut pas ne pas vouloir, qui est toute sa raison de vivre. Le manquer, c'est perdre son âme. Tout autre bien est secondaire et relatif, richesse, santé, préservation de la vie. Et au contraire pauvreté, maladie, mort qui passent pour des maux, n'en sont pas nécessairement. Cela dépend de leur rapport avec le Bien absolu. Le médecin me guérit de mon mal, le pilote me conduit au port. Mais était-il bon pour moi d'être en santé,

d'arriver au port sain et sauf? Le médecin et le pilote n'en sont pas juges, mais le Dieu.

Le Bien de l'homme a un rapport nécessaire au Bien absolu, subsistant, à l'Idée de Bien, raison et cause de toute existence et de toute vérité. Le Bien pour l'homme est conformité à l'Idée divine. C'est l'ordre de l'âme, l'ordre de la Cité qui reproduit la Justice ou le Bien..

Le Bien ou le bonheur humain est la ressemblance au Dieu.

C'est encore la connaissance et la contemplation du Bien absolu, et par cette connaissance se réalise la plus parfaite conformité, l'union la plus intime de l'esprit aux Idées.

La Vertu est l'habitude de se conduire en conformité avec le Bien, la manière de se comporter à l'égard des dangers, des plaisirs, des intérêts d'après la fin qu'on se propose ou la conformité au Bien. La Vertu parfaite dépend donc de la connaissance du Bien et toute vertu particulière découle de cette connaissance. En ce sens, la Vertu est Savoir et le Savoir est Vertu.

Si la distinction entre le Bien divin absolu, principe et fin de toute bonté, et le Bien ou le Bonheur de l'homme n'était pas encore assez claire dans tout le Platonisme, le *Philèbe* ne laisserait aucun doute. Platon s'y propose d'y définir le bien proprement humain et cela avec quelques concessions au bon sens empiriste, aux possibilités et aux faiblesses de notre nature.

Ce Bonheur est en fin de compte, un mélange où la connaissance a la plus grande part. Mais le « Νοῦς » en ce cas n'est pas le Bien pur et simple. Cependant Platon maintient qu'il y a un Esprit subsistant qui est le Bien absolu sans mélange.

Aristote s'obstine à ne voir dans cette théorie de l'unité et du primat du Bien qu'un cas de la théorie des Idées interprétée dans le sens absurde de la réalité subsistante des Universaux comme tels.

On dira : Admettons qu'il se trompe sur le compte de Platon et qu'il lui prête un système qui n'est pas le sien. Du moins il ne nie pas le principe du primat du Bien absolu et que la Morale en dépend. Il n'en parle pas, il le suppose.

Mais il faut qu'il en parle, il pose la question philosophique du bien de l'homme, il demande expressément de quelle

science plus haute dépend cette question. Il a dit ailleurs qu'il y a un Bien absolu, Acte pur, à qui tout doit tendre. S'il n'en souffle mot dans ce premier livre de l'*Éthique*, s'il ne trouve aucun sens acceptable au Platonisme du Bien, il nie équivalemment le primat du Bien, il choisit de traiter du Bien empiriquement. Le Bien est une notion analogue. Il y a autant de biens que d'êtres différents. *Analogue* ici ne veut plus dire que notion *équivoque*.. Il est vrai qu'il se demande la nature de cette analogie du bien. Mais la question ne mérite pas de l'arrêter, il la renvoie à quelqu'autre traité. Sans doute parce qu'elle est de nulle importance pour le Moraliste.

3. Critique de Platon.

Platon suppose l'unité du Bien, mais le bien se dit de toutes les catégories, il n'est donc pas un... Il ne peut être l'objet d'une science. S'il en est ainsi, pourrait-on et devrait-on dire, il est aussi vain de chercher l'unité de l'être, car l'être se dit de toutes les catégories. Il ne peut donc être l'objet d'une science et l'Ontologie est pure vanité. Cela est rigoureux. Si l'argument d'Aristote vaut pour le Bien, il vaut pour l' « Être ». Or cette raison est l'unique. Le reste de la discussion n'est que répétition; Aristote montre, il exagère la diversité des biens. Et si l'on distingue bien en soi et bien relatif, il trouve une diversité de biens en soi qui communiquent, il est vrai, dans la même idée ou définition abstraite, mais *substantifier* cet abstrait, c'est l'absurdité du Platonisme.

Ne vaudrait-il pas la peine d'examiner la question si, par aventure, le Bien qui n'est que bien et que l'on ne peut rapporter à une fin supérieure, n'est pas unique, si la raison de toute activité terrestre et céleste n'est pas un Absolu, un Être qui a en lui-même sa souveraine et immobile félicité, un Réel que tout désire, qui meut tout comme objet d'amour, enfin Bien en soi et unique Bien en soi?.. Platon disait-il autre chose? Aristote veut ignorer ce qu'il en a dit lui-même. Il n'a pas besoin de ce Bien pour son *Éthique*. Elle sera donc entièrement construite, indépendamment de toute métaphysique du Bien.

Un scrupule lui vient, mais aussitôt écarté. Il a laissé entendre que les biens divers n'avaient de commun que le nom.

Mais il ne peut y avoir là pure et simple homonymie. La raison de cette analogie du nom ne serait-elle pas que tous les biens, si divers qu'ils soient, procèdent d'une même source ou tendent à une même fin?

On pourrait en effet se le demander et c'est peut-être la seule chose à se demander. C'est ce que disait Socrate dans la *République* et Aristote lui-même...

Il poursuit : « Ou ne s'agirait-il que d'une analogie de simple proportionnalité (la vue est au corps ce que l'esprit est à l'âme) »?

Maître, il faut à tout prix, éclaircir ce mystère. Toute la suite n'en dépend-elle pas? S'il y a un Bien principal unique dont tout dépend, où tout revient, la science de ce Bien est par excellence architectonique, elle commande toute votre enquête.

Mais Aristote : « Il est peut-être préférable de laisser cela pour le moment. Une discussion plus serrée de ce problème convient mieux à une autre branche de la philosophie ».

Une dernière hésitation, une étincelle de grâce : « Quelqu'un estimera peut-être que la connaissance en serait utile pour les biens pratiques. Du point de vue de cet exemplaire, nous connaîtrions mieux notre bien à nous et le connaissant nous pourrions mieux l'atteindre ».

L'empiriste délibéré qui ne veut rien savoir en dehors de l'expérience, aura le dernier mot :

« Cette raison serait persuasive, si le fait des sciences n'y contredisait. Chaque science est de quelque bien et n'a cure du Bien en soi ». Et les exemples dont on a honte pour Aristote : « A quoi servirait la connaissance du Bien en soi au tisserand, au charpentier, au médecin, au stratège. Le médecin ne considère pas la Santé en soi mais la santé de l'homme et la santé de tel homme. Or nous traitons du bien de l'homme, il n'en faut pas sortir, l'Idéal perdrait *tout* ».

Un passage de la *Métaphysique* déjà cité indiquait une méthode dans la doctrine du bien humain et la méthode pour sa détermination qui est le rapport au Bien absolu.

Le point de départ de la morale est notre bien individuel, ce qui paraît bon à chacun; le terme est que le Bien absolu devienne à chacun son bien propre. Ainsi de la connaissance. Nous devons commencer par ce qui nous est le plus connaissable quoiqu'il soit en soi moins connaissable et

moins réel, pour atteindre le plus connaissable en soi. Sans doute notre objet immédiat a peu ou point de réalité « μικρὸν ἢ οὐδὲν ἔχει τοῦ ὄντος », mais si misérable qu'il soit, c'est de lui qu'il faut partir pour atteindre le connaissable et le réel absolu (Z, 1029).

J'indique l'endroit où ma traduction sollicite tant soit peu le texte, Aristote dit au pluriel : « les biens totalement bons, τὰ ὅλως ἀγαθά ». Aussi ai-je dit simplement, « le texte suggère » et il suggère surtout par le parallélisme avec le progrès de la connaissance. Le terme de la connaissance qu'Aristote appelle ici « *les choses connaissables par nature* », « τῇ φύσει γνώριμα », est cependant dans sa pensée un singulier, l'Acte pur et cette unité du terme est exigée dès le début. Le propre du Métaphysicien est de tout ramener à l'unité d'un Principe. Or, nous dit-il, il en est de la Métaphysique, quant au point de départ et au terme, comme de la Morale. Ce n'est donc pas faire violence au texte que de parler ici de Bien absolu.

Quant au passage du douzième livre sur le Bien, il ne peut y avoir de doute. Ce qu'Aristote affirme très clairement, c'est la transcendance et l'immanence d'un Bien absolu, Bien en lui-même et Bien de tout l'Univers.

Considérons encore le rapport de la Nature du Tout au Bien et au mieux (au Bien suprême). Le Bien est-il une réalité séparée, lui-même en lui-même (les expressions platoniciennes κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό), Le Bien est-il l'ordre de l'Univers? Est-il les deux à la fois comme dans une armée? Car le bien de l'armée est dans l'ordre de l'armée (immanent à cet ordre) et il est aussi dans le Général et il est davantage dans le Général, car il n'est pas bon par l'ordonnance de l'armée, mais l'ordre de l'armée est bon par lui.

Tout est donc ordonné, tout est lié par des rapports mutuels... car tout se rapporte à une fin unique, πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται, mais les rapports sont plus ou moins étroits, comme dans une famille, les hommes libres sont plus étroitement liés au bien de la maison, il leur est loisible d'agir par caprice. Pour les esclaves et les animaux, au contraire, ils n'ont qu'une petite part au bien commun, et la plus grande partie de leur conduite est laissée au hasard (1075, a 12-25).

Un plan d'Éthique est esquissé dans ce passage. Le Bien commun dont il s'agit est le Bien de l'Univers; et de ce Bien le Bien en soi est la cause indépendante, possédant tout le Bien en elle-même, réalisant par sa pensée présente l'ordre qui est

le bien du monde comme le Général ordonne l'armée d'après l'ordre qu'il a conçu.

Causalité transcendante et immanente du Bien-Idée.

Enfin s'il y a une vérité qui se dégage de la *Métaphysique*, en dépit de quelques hésitations ici et là, c'est le primat de l'Acte, et l'Acte est Être et il est Bien.

Mais si nous en devons croire Aristote dans ce premier livre de l'*Éthique*, tout cela ne signifiait rien. Ce n'était que métaphores, réminiscences des erreurs d'un maître très cher.. Il faut se ressaisir. A cette poésie ou à cette battologie, où nous entraînait une amitié trop aveugle, préférons résolument l'humble et sainte vérité empirique. Passons à l'étude empirique (à l'histoire naturelle) des vertus et de leurs conditions psychologiques[1].

1. Saint Thomas ne peut pas admettre qu'Aristote ait voulu condamner la thèse platonicienne d'un Bien absolu principe de tout bien :

« Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat *unum bonum separatum* a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles, in 12 Metaph., ponit quoddam bonum separatum a toto universo ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis. Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat bonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum » (*In I Eth.*, lect. VI).

Aristote dans sa *Métaphysique* a déclaré aussi clairement que possible l'existence, la transcendance d'un Bien séparé auquel tout l'univers est ordonné. Or il ne peut se contredire. — Nous demandons à distinguer. L'Aristote recréé par saint Thomas ne se contredit pas, nous le concédons sans peine ; mais l'Aristote de Stagire...?

Cependant un auteur récent, *amicus* et platonicien insigne et critique très sagace, maintient lui aussi qu'Aristote ne s'est pas contredit. C'est le P. Souilhé dans son commentaire à la traduction de l'*Éthique*, premier livre (« Archives de Philosophie », vol. VII, 1). Je cite la conclusion de sa note importante sur Platon et Aristote (p. 79 à 82) :

« Aristote n'essaie pas, comme Platon, de rattacher cette « vie meilleure » à un principe transcendant et absolu. Pour lui, la question n'a pas de sens. Il y a, en effet, *un* bien de l'homme, comme il y a *un* bien de l'animal ou *un* bien de la plante : les trois sont différents. Aussi son embarras sera grand quand il faudra préciser quel genre de réalité il faut reconnaître à la notion générale de bien. Il hésitera devant une théorie nominaliste ; il n'osera point dire que le bien n'est qu'un mot, mais sa pensée sera peu ferme et peu explicite (cf. la fin du chapitre VI de l'*Éthique* et le commentaire). En tout cas, même lorsque dans le Livre K de l'*Éthique*, il laisse entendre que la vie bienheureuse est une vie de contemplation, nous ne devons pas comprendre par là que le bonheur parfait provient de l'objet contemplé, et que l'homme possède sa béatitude ou sa fin, parce qu'il participe au Bien absolu. Non, toute la béatitude de l'homme est condensée dans l'acte même de la contemplation ; elle est tout entière produite par cet acte, car le bonheur est essentiellement une ἐνέργεια. Ainsi, les axiomes aristotélicien

4. Suite de l'Éthique. — Des Vertus.

Nous donnerons un bref résumé de la Morale Nicomachéenne du livre II au livre X exclusivement; les réflexions entre parenthèses ne sont pas d'Aristote, on s'en rendra compte aisément.

De la Vertu : étude éthico-psychologique. Définition de la Vertu : aptitude acquise à choisir le juste milieu. Conditions ou postulats de la vertu humaine. Du volontaire et de l'involontaire... le choix délibéré et la responsabilité.

Des Vertus, définition et description de *la Magnanimité* (Nous la distinguons entre plusieurs autres, parce qu'elle marque le sommet de l'excellence humaine, la vertu des grands cœurs. Ce chapitre de la magnanimité pourrait s'intituler : Idéal d'une Vertu sans objet transcendant, si les raisons de vivre sont seulement immanentes à la nature humaine et en sous-titre : *De la* vanité d'une vertu purement humaine qui ignore et veut ignorer un objet transcendant ou qui ne consent pas à se dépasser).

Digression extrêmement précieuse sur les vertus intellectuelles.

restent saufs : le bien est immanent à l'être; il y a autant de biens que d'êtres, et, dans ces axiomes, nous saisissons la divergence radicale des deux conceptions, platonicienne et aristotélicienne, sur le fondement de la moralité ».

Ainsi le P. Souilhé sauve Aristote, mais c'est, à l'opposé de saint Thomas, aux dépens de sa Métaphysique. Aristote, n'est, ne veut être platonicien à aucun moment de son Éthique. Il ne comprend rien au Bien en soi, et au dixième livre il n'y comprend pas davantage. Il ne contredit pas la thèse de l'entière relativité du Bien qu'il oppose au Bien absolu de Platon. S'il met le Bien suprême de l'homme dans la contemplation (et sans doute de l'objet le plus intelligible en soi), il ne veut considérer que le bien humain de contempler, la joie du savant, de savoir pour savoir.. Humain, toujours humain jusqu'au bout.

Oui, sans doute, Aristote se distingue de Platon par un anthropocentrisme décidé, content, nullement inquiet... Et cependant peut-on ainsi dissocier la contemplation, de l'objet contemplé, s'il est vrai que la connaissance est « *l'acte commun du connaissant et du connu* »? Et comment mettre d'accord le relativisme moral d'Aristote avec la Métaphysique de l'Acte pur? En défendant Aristote, le P. Souilhé est au fond bien plus sévère que moi. « Le bonhomme, semble-t-il dire, était bien incapable de rien entendre à la haute pensée de son maître Platon. C'est un pauvre empiriste conséquent avec lui-même jusqu'au bout! »

Cela est cruel. Pour la gloire d'Aristote, je préfère qu'il se soit contredit. C'est pourquoi je dis et je maintiens : Dilemme!

De l'*Amitié* en deux chapitres excellents aussi, mais on y voudrait un complément platonicien; Aristote se l'est interdit et il n'a pas l'air d'y songer... « De l'amitié et de l'ami à l'Aimable absolu », πρῶτον φίλον, dont Socrate déjà donnait à Lysis quelque idée. De l'amour désintéressé, d'un amour qui serait le Bonheur lui-même...

Et tout ce qu'Aristote nous donne est admirable de bon sens, de finesse, de délicatesse de pénétration. Tout cela fait de l'*Éthique* une chose pour toujours, et tout cela saint Thomas, à la manière des Maîtres, l'a intégré dans sa morale parfaite.

Admirable en son ordre de morale expérimentale. Cependant j'ai des doutes sur la méthode suivie. Aristote fait bien de nous avertir qu'il ne faut rien exiger en matière de morale, de trop exactement, rigoureusement méthodique.

La simple suite des idées dans l'*Éthique* est plus déconcertante que dans tel dialogue de Platon. Et cependant Aristote a fait tout un préambule sur la méthode. Il y tient. Or voici ce qu'on ne peut s'empêcher de voir. Au premier livre : abjuration du Platonisme et du Bien en soi transcendant, la Politique affirmée science architectonique. Il suivrait de là, qu'avant de traiter de l'individu humain, il importe de définir le Bien de la Société... Or il n'est plus question de Politique jusqu'à l'avant-dernier chapitre du dixième livre et dernier. Les vertus supposent la société, mais ne sont pas proprement vertus politiques ayant pour objet un bien supérieur au bien-être des individus. Et le dernier chapitre définira un bien de l'homme essentiellement indépendant des relations sociales : la pure contemplation, qui n'est pas, ne peut pas être bien de l'État, de la Cité comme telle, mais bien de l'homme Callias ou de Socrate ou d'Aristote, dans quelque société que ce soit, ou en dehors de toute société.

Encore d'après les premières lignes de l'introduction, le Bien que l'on cherche est le Bien d'une Nature... Il semble que le point de départ de l'enquête doive être la définition et la considération de cette nature supposée une, la Nature humaine. Or Aristote procédera bien ainsi, mais au dernier chapitre seulement. Tout l'entre-deux est de l'empirisme le plus intelligent et le plus fin, mais enfin de l'empirisme, sans recours à une

nécessité naturelle, aux activités propres de l'animal qui s'appelle homme et à l'ordre de ces activités.

La question du rapport du bien individuel à celui de la Cité, de la dépendance de l'individu à l'égard de la Cité en ce qui concerne son bien, est sans doute renvoyée à la Politique. On y trouvera surtout des apories et l'espérance d'une solution dans quelque prochain traité.

5. Digression sur la Politique. Le Dilemme de la cité et du citoyen.

Dans la *Politique*, la subordination du bien de l'individu à celui de la Cité, affirmée au début, n'apparaît pas aussi clairement dans la suite. Je cite ou résume quelques textes :

> Toute société a en vue un bien; la société la plus souveraine a en vue le bien le plus souverain... (Livre I, 1252, a).

Progrès naturel de la Société humaine : c'est d'abord la famille qui comprend au moins l'homme, la femme, le serviteur ou le bœuf laboureur.. Le village est une extension de la famille, la communauté de plusieurs villages est déjà la Cité qui se suffit à elle-même, société parfaite et indépendante qui a pour but non seulement les nécessités de la vie, mais « le bien vivre », τὸ εὖ ζῆν, la perfection de la vie. On pourrait sans fausser le sens dire : le bonheur de vivre, en se souvenant que le bonheur est « chose sérieuse », σπουδαῖον.

Ainsi la Cité est une réalité naturelle, étant le terme et la fin d'autres groupements naturels. C'est le terme du devenir qui manifeste la nature, pour l'animal, pour la maison, et aussi pour l'homme et la société.

Par nature, la Cité est antérieure à la famille et à l'individu, car le tout est antérieur par nature aux parties.

Le langage est une preuve que l'homme est naturellement social, politique. Il ne se suffit pas à lui-même, il ne réalise sa pleine suffisance que par la cité, en se subordonnant à la cité. Le vivant solitaire en dehors de la société est au-dessus ou au-dessous de l'homme, dieu ou bête. (Mais nous avons vu que le contemplateur tend à se diviniser, à se rendre indépendant de la société.)

Tout cela est dans le sens du préambule de l'*Éthique*. Il s'en suit en effet que la Politique est science architectonique par rapport à toute science des activités humaines. Mais il reste à déterminer quelle peut être la fin propre de la Cité, au-dessus du bonheur de l'individu ou de la somme ou du plus grand nombre des individus... Le paradoxe est de subordonner une unité pensante qui a ce pouvoir divin de penser, à un tout qui, comme tel, comme Cité, ne pense pas, à moins qu'on attribue une conscience propre à la Cité.

Au livre III (1276, b...) nous avons la définition du citoyen. En fait, est citoyen celui qui participe au pouvoir (1275, a 23). Quelle que soit sa fonction, c'est celui qui se propose comme fin le bien, la conservation de la Société.

Le bon citoyen est-il nécessairement un honnête homme (un homme bon en tant qu'homme)? La question revient à ceci : Le bien de l'individu, son bien moral (celui qui est l'objet de l'*Éthique*) se confond-il avec son bien politique? Bon citoyen et homme simplement bon sont-ils termes synonymes? Il ne semble pas, et même le contraire serait évident :

La vertu du citoyen est relative à la Cité, au type, à la constitution de la Cité; or il y a plusieurs types de Cité. Il est donc clair que la vertu du bon citoyen n'est pas spécifiquement une, or la vertu qui fait l'homme bon est une. Ainsi donc il est possible d'être bon citoyen sans avoir la vertu qui fait l'homme vraiment bon. Ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ'ἣν σπουδαῖος ἀνήρ, φανερόν.

Encore : le bien de l'État n'exige pas que tous les membres soient moralement bons (cela est même impossible), mais que tous soient bons citoyens. On peut être bon citoyen sans avoir la vertu proprement humaine (le bien moral, bien de l'homme en tant qu'homme, s'il comprend la vertu civique, la dépasse. Aristote ne le dit pas, mais cela se conclut assez logiquement, à moins qu'il n'y ait rien de commun entre les deux vertus?).

Cependant il y a un homme en qui la vertu politique se rencontre et se confond avec la vertu de bien; c'est le chef (et aussi le citoyen qui a sa part au gouvernement).

La question de subordination réciproque n'est pas encore résolue. On pourrait encore entendre : Tout bien est dans ce tout naturel qu'est l'État et procède de lui, et donc tout bien

comme toute vertu est civique. Mais l'individu participe de ce bien et de cette vertu, dans la mesure où il est homme. Est bon citoyen tout sujet qui tient honnêtement sa place, si humble soit-elle, dans la Cité ; le bien social descend jusqu'à lui, comme le bien familial descend jusqu'au bœuf domestique et au chien gardien du logis.. Ce sont des familiers, ils appartiennent à la famille, mais ils sont au-dessous de la bonté véritable qui ne se dit que des êtres intelligents. Ainsi tel citoyen infime serait au-dessous de la vertu. Mais tout homme de bien serait nécessairement bon citoyen, et le Bien resterait pour tous le bien propre de la Cité, l'homme de bien étant défini celui qui procure consciemment, efficacement ce bien supérieur. Et la Politique resterait science architectonique.

Au livre VII (IV) la question est d'abord nettement posée :

Avant de définir l'État idéal, il faut définir la vie la plus désirable, l'idéal de vie pour l'individu et pour l'État.

Il consiste dans les biens de l'âme, sagesse et vertu ; les biens extérieurs ne sont que moyens ; cela est vrai des États comme des individus. De tels biens il n'y a pas à craindre l'excès. On ne peut trop les désirer, les réaliser, car l'âme est ce qu'il y a de plus précieux en elle-même et pour nous. Ainsi, le Dieu est parfaitement heureux par les seuls biens de l'âme, heureux sans le secours des biens étrangers, en lui-même, parce qu'il est de telle nature. Cet État est vraiment heureux dont l'activité est parfaite, et elle n'est parfaite que par la pratique de ce qui est bien en soi.

L'État est heureux qui vit bellement, dont la vie, l'activité est belle, et il n'y a pas de belle activité qui ne se termine à des œuvres belles, et il n'y a pas d'œuvre belle sans vertu, force, justice, sagesse.. Et ces vertus ont la même forme dans la Cité et dans l'individu.. (1323, b 30..)

L'État et l'individu ont donc même bien et même vertu. C'est le moment ou jamais de définir ce bien et de montrer comment il peut se dire et de la société et de l'homme privé, en quel sens il est un.

Cette unité peut s'entendre au moins en trois sens différents : Le bien de l'État est spécifiquement le même que celui de l'individu, l'État n'étant après tout qu'un individu agrandi.. Mais dans le concret, bien de l'État ou de l'individu pourraient se réaliser indépendamment l'un de l'autre. Par exemple, à supposer que le Bien soit la richesse, l'État peut être riche et le citoyen pauvre ou inversement l'État pauvre et le citoyen riche.. (ainsi dans Athènes au bon temps, si nous en croyons les ora-

teurs, les monuments publics, les temples étaient somptueux, les maisons des particuliers misérables. Plus tard ce fut l'inverse les maisons particulières passaient les temples en richesse..)

Ou le bien unique est d'abord celui de l'individu et c'est aussi le bien de l'État, parce que la raison d'être de l'État est de rendre l'individu heureux.

Ou l'État a un bien propre incommunicable auquel l'individu est subordonné entièrement, n'ayant qu'un droit et qu'une fin, à savoir de procurer un Bien, béatitude, perfection qui le dépasse..

Ou bien encore il y a une mystérieuse finalité réciproque de l'un et de l'autre bien.

Que va décider Aristote? Il ne définit, il ne décide rien et finalement renvoie la discussion à plus tard.

Tout le monde conçoit le bien de la Cité à l'image de ce qu'il estime bien pour lui-même...

Mais il reste à savoir lequel est le meilleur, de vivre en société comme citoyen, de participer à la société ou d'y rester étranger, (sans doute de vivre dans la ville avec les citoyens, mais sans autre lien que d'intérêt, de commodité, en métèque).

Seconde question, quoi qu'il en soit de la première, et de ce qui vaut mieux pour les individus, quelles sont les conditions de l'État parfait, quelle est la meilleure constitution politique? C'est ce qui nous intéresse surtout, la première question est « en dehors de notre sujet », πάρεργον (!).

Il y revient cependant : « L'État le meilleur est sans doute celui qui tend à procurer à chacun la possibilité du bonheur ». Mais on peut se demander quelle est en soi la vie la plus désirable et de quelles vertus elle est faite.. Est-ce la vie politique et pratique ou une vie affranchie de tout souci des choses extérieures comme la vie contemplative, la vie du savant, du philosophe?

N'espérons ni discussion méthodique ni conclusion, nous serions encore une fois déçus.

Pour certains, le bien est de nature politique, c'est de commander. Leur souverain Bien est la domination obtenue n'importe comment Dominer même injustement, par la violence! Mais la guerre et la domination par les armes ne sont pas la fin. Il y a une fin supérieure qui est de procurer aux citoyens la possibilité de bien vivre...

Nous voilà revenus au point de départ?

Ah! la méthode d'Aristote! Un des traits de cette méthode qui me frappe le plus est sa *circularité,* si l'on ose s'exprimer ainsi; je n'en connais pas de plus giratoire...!

Qu'est-ce que bien vivre? Nous en parlerons plus tard. Disons seulement, contre celui qui met le souverain Bien dans l'exercice de la domination, que gouverner n'est pas un bien en soi. Mais il ne faut pas non plus mettre l'oisiveté, l'inertie au-dessus de l'activité, car le bonheur est activité. Et la contemplation serait-elle inerte? (1325, a 31).

Plus loin (1333 a) : Le chef doit avoir en vue le bien de l'âme; de l'âme raisonnable... Le travail matériel, la guerre, tout ce qui s'oppose au loisir est seulement moyen en vue de la fin qui est le beau et le noble loisir... etc.

Nous n'aurons rien de plus décisif. Encore un dilemme!

6. Des Vertus et de la Magnanimité.

Cependant considérons ce que peut être la plus haute vertu humaine, purement humaine d'un homme à qui il est interdit de rêver du Bien de Platon.

La Magnanimité ou grandeur d'âme est en effet un sommet de vertu. La question se pose même comment, étant le sommet, elle vérifie encore la définition de la vertu, du milieu entre deux extrêmes.

Nous appellerions le Magnanime, le Héros, mais ce terme serait impropre. Le héros est grand et fait de grandes choses, de tout son cœur et pour d'autres. Il purge la terre des monstres... Et il n'est pas nécessaire qu'il se rende compte de son mérite extrême. Au contraire la naïveté lui sied. Le bon héros s'ignore, Hercule était naïf. Le Magnanime d'Aristote ne s'ignore pas et il ne tient pas à sauver le monde. Il n'aurait qu'un souci, s'il était moins sûr de lui-même et s'il était digne de lui d'avoir des soucis, ce serait de ne pas déchoir de sa grandeur. On peut dire qu'il n'aime rien. Rien au-dessus de lui, car il n'y a rien, il occupe le sommet, rien au-dessous. Il aime la seule grandeur et c'est lui-même. Amour monotone! Aussi le Magnanime est un grand ennuyé, plus triste, sans s'en douter peut-être, et moins intéressant que

« Le prince d'Aquitaine à la tour abolie... »

Ce qui suit est d'Aristote, traduit de bonne foi, seulement un peu abrégé :

Celui qui est grand et qui se sait grand et fait seulement pour les grandes choses, c'est le Magnanime. Cette grandeur est un extrême. Cependant la définition de la vertu par le juste milieu vaut aussi de la magnanimité. En effet, le Magnanime s'estime ni plus ni moins qu'il ne vaut.

Son caractère propre est que toute grandeur lui convient. Il ne fait rien de bas. On ne le verra pas fuir honteusement, les bras ballants. Il ne fera pas d'injustice, il n'y a pas d'intérêt. S'il tient à quelque chose, c'est à l'honneur et aux honneurs, et encore sans excès. L'hommage des gens de bien, le seul qui ait pour lui quelque prix, ne le touchera que modérément. Car on ne lui donne pas plus qu'il ne mérite, on lui donne même moins. Il daignera cependant agréer ce qu'on lui donne, parce que c'est tout ce qu'on peut lui donner. Il sera encore plus indifférent aux autres biens, puissance, bonne fortune, qui ne sont désirables que pour l'honneur, et l'honneur même il le compte pour peu.

Il semblerait que les avantages de la fortune, bonheur, succès, naissance, pouvoir, dussent produire la magnanimité. Mais, sans la vertu, on n'est pas vraiment magnanime. Ces heureux, ces puissants ne savent pas porter leur bonheur, ils sont insolents et méprisants. Le vrai Magnanime aussi méprise ce qui est au-dessous de lui. Il est fier et méprisant, si l'on veut (mais pas insolent, pas injurieux), mais il sait pourquoi. (Et son mépris est un doux mépris, — ces gens ne valent pas la peine qu'on se fâche contre eux —, et il se doit d'être doux).

Il n'est pas aventureux, car il n'a pas de raison de l'être. Il ne court que les grandes aventures, les grands risques, et alors il s'engage à fond, il expose sa vie sans ménagement, car la vie ne vaut pas la peine qu'on la ménage. Mais les grandes aventures sont rares, aussi est-il d'habitude plutôt indolent.

Il aime à donner, à rendre service, mais il n'aime pas qu'on lui donne. Aussi se rappelle-t-il volontiers le bien qu'il fait aux autres, mais pas celui qu'il a reçu... (je pense à un héros du classique Labiche).

Il est fier envers les grands, il ne fait pas sentir aux autres sa trop évidente supériorité.

Indolent, jamais pressé, il ne s'étonne de rien, rien ne lui est grand. Sa démarche est lente, sa voix profonde, sa diction grave (*Éth. Nic.*, IV, 3, 1123-1125).

Ce portrait a été diversement apprécié. Barthélemy Saint-Hilaire le trouve tout admirable : « Un des plus beaux morceaux qu'ait écrits Aristote. Il n'en est certainement pas de plus noble, ni de mieux pensé ». John Burnett trouve des traits de « quiet humour ».

Michelet pense qu'Aristote a voulu peindre l'Athénien antique, ou encore qu'il s'est peint lui-même. A Dieu ne plaise! J'ai bien meilleure opinion de l'homme Aristote. Il lui manque un trait essentiel du Magnanime. Il ne s'est jamais ennuyé (et il n'ennuie pas, il irrite parfois, il déconcerte... ennuyeux jamais). Aristote à Mitylène sur le rivage cause avec les pêcheurs, s'instruit de la figure, des organes, des mœurs des poissons, dissèque, inspecte minutieusement une pieuvre. La belle besogne pour un Magnanime!

A. J. Stewart compare le Magnanime avec le Sage de Spinoza! Le bonheur du Sage de Spinoza me semble assez triste. Au moins a-t-il un sens du divin et de l'éternel, c'est même son propre caractère, or c'est ce qui manque au pauvre Magnanime, un intérêt, un point de comparaison divin. A qui la faute? Qui lui a fermé le Ciel? Qui lui a interdit de prendre pour norme le Bien absolu?

Ignorant le divin, ayant achevé la perfection de son type, il ne lui reste rien à faire qu'à se regarder. S'estimer à sa juste grandeur, ne tenir à rien, pas même à la vie, à cet ennui de vivre, attendre l'occasion de mourir en grandeur. Morne orgueil sans espérance, sans amour!

Encore une fois la faute est à son père Aristote.

Heureusement l'Éthique doit se clore par un splendide démenti à son commencement.

« Cette Éthique déconcertante, dit A. E. Taylor, qui débute par une abjuration de la transcendance divine du Bien et qui s'achève par un appel à la contemplation du divin! »

7. Du Plaisir et du Bonheur.

Le sujet du X[e] livre est l'exacte définition de cette chose sérieuse (et divine) qu'est le Bonheur de l'homme, et comment il se distingue du plaisir.

Je résume et je commente à l'occasion. Il y a un rapport intime du plaisir avec la Nature humaine. Plaisir et douleur sont les ressorts de l'éducation, et la vertu morale consiste à jouir comme il est bien de jouir, c'est-à-dire à trouver du plaisir à ce qui est bien. Mais le Plaisir en lui-même est-il le Bien?

Jouir pour jouir, c'est la thèse d'Eudoxe, et les arguments ne manquent pas. C'est d'abord et surtout la tendance universelle à jouir. Et encore le plaisir ajouté à tout autre bien lui donne plus de prix. Mais cet argument peut être retourné. Tout autre bien, et par exemple la sagesse, ajouté au plaisir, lui donne plus de prix. Le Plaisir n'est donc pas le bien.

Il ne faut pas alléguer contre le plaisir qu'il n'est qu'un devenir, ou qu'il est négatif, cessation de douleur, satisfaction d'un besoin. C'est confondre le plaisir avec ses antécédents ou ses occasions. Il y a des plaisirs purs, sans douleur antécédente, plaisir de voir, plaisir d'apprendre. Dira-t-on qu'il y a des plaisirs honteux et que par conséquent tout plaisir n'est pas bien? Mais nous nierons que ce soient des plaisirs. L'homme vicieux qui goûte ces satisfactions n'est pas juge du plaisir.

Cela revient à distinguer jouissance de fait et jouissance de droit: Donc jouir en soi, jouir pris tout seul n'est pas le bien. Ce qui donne du prix au plaisir est autre que le plaisir lui-même. Le plaisir n'est pas le bien. Il y a des plaisirs qui ne sont pas désirables, et des biens que l'on désire sans considération de plaisir.

Ce préambule est en somme très platonicien. Il corrige seulement après le Platon du *Philèbe* une théorie platonicienne du plaisir *devenir* et du plaisir négatif, passage de la peine à l'absence de peine.

Ce qui suit est proprement aristotélicien. C'est l'explication du plaisir d'après la théorie de l'Acte et de la Puissance.

Le réel est acte, activité. Qu'est-ce que le plaisir par rapport à l'acte? En un sens une perfection, un achèvement, mais qui n'a pas de réalité en dehors de l'acte. C'est, dirions-nous, un *épiphénomène.* La perfection de l'acte considéré en lui-même dépend réellement de deux conditions, de la disposition de la faculté active et de la perfection de son objet. Le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur. Il se confond donc avec l'activité. Amour de plaisir, c'est amour d'agir, amour de vivre, or vivre c'est agir. Est-ce pour le plaisir que nous aimons la vie, ou inversement? Vaine question! Les deux choses sont inséparables. Cependant il reste que le plaisir ne vaut que par sa qualité, c'est-à-dire par l'activité dont il est l'achèvement.

Résumons cette belle théorie. L'agir est bon en lui-même;

et par suite il est agréable. Qui n'aurait qu'une activité ne se lasserait pas d'agir. (Le Dieu est très simple, son activité est simple, aussi goûte-t-il un plaisir éternel). Mais dans l'être inférieur composé de plusieurs activités ou puissances d'agir, l'exercice d'une activité est gêné par celui d'une autre. La raison de la fatigue est moins l'excès d'une activité que la contrainte d'une autre activité. Ainsi les spectateurs au théâtre s'arrêtent de manger des friandises dès que le spectacle les intéresse vivement. Le plaisir se juge donc d'après l'activité et l'ordre naturel des activités. Le juge du plaisir est l'homme de bien.

Le bien de l'homme n'est donc pas de jouir n'importe comment (et l'intensité du plaisir n'entre pas ici en ligne de compte), mais de bien agir, d'exercer son activité propre. C'est le bonheur distinct du plaisir.

Fort bien ! Mais que ne nous le disait-il dès le début ? Nous voici revenus à l'étude vraiment philosophique du Bien d'après un principe métaphysique, le primat de l'acte et de l'agir.

La question du Bien dépend donc de la Métaphysique. Elle pourrait dépendre aussi de la Politique, mais pas premièrement et nous verrons que l'activité politique serait plutôt un obstacle au parfait bonheur.

Le Bonheur humain est dans la plus haute activité naturelle à laquelle les autres sont subordonnées. (La détermination n'en doit donc pas être purement empirique). Le Bonheur ne dépend pas des goûts individuels accidentels. Il n'est pas par exemple dans les jeux de l'enfance. Les enfants ne sont pas heureux, ils ne peuvent pas l'être encore. Le bonheur n'est pas un jeu, c'est la fin à laquelle tout doit tendre. C'est donc chose sérieuse. (Il est tout près de dire avec Socrate que c'est l'unique nécessaire, que, si on l'atteint, tout est gagné, si on le manque, tout est perdu).

Il faut être digne du bonheur, c'est un privilège. Les esclaves en sont exclus. Ils peuvent goûter aussi bien que personne les plaisirs du corps, non pas le bonheur. (Cela est moins bien, mais l'erreur n'est pas dans l'idée de bonheur, elle est dans celle d'esclavage qui met l'homme au-dessous de l'humanité).

Le Bonheur est donc l'activité conforme à la vertu et à la plus haute vertu. C'est celle de la plus excellente partie de nous-même, l'esprit, principe divin, ou ce qu'il y a en

nous de plus divin. Activité de l'esprit, c'est contemplation.

Le Bien est dans l'acte, l'activité conforme à la nature, le Bien ou Bonheur de l'homme est dans son activité spécifique, celle de l'esprit. C'est la solution psychologique et métaphysique de la question posée au début... Solution non empirique et probable, mais absolue et nécessaire. Elle tient sa nécessité du principe métaphysique auquel elle est suspendue et de la définition de la nature humaine obtenue par une infaillible induction. Solution indépendante des conditions physiques et sociales de la vie humaine et des vertus morales pratiques. Au contraire, l'étude des vertus en dépend, car sans aucun doute toute la conduite doit être subordonnée à l'obtention de cette fin principale.

Laissons Aristote l'empiriste s'oublier à célébrer ce bonheur de contemplation.

C'est l'activité la plus excellente, d'autant que l'esprit est le principe le plus excellent, la plus continue, celle dont on se fatigue le moins, la plus agréable : si la philosophie ou la simple recherche du vrai a des plaisirs non pareils, les plus purs et les plus solides, combien plus le terme de la philosophie, la possession et contemplation du vrai ! Enfin, c'est la plus indépendante des conditions extérieures, la seule souveraine. Les plus hautes vertus pratiques, vertu guerrière, vertu politique, sont de travail et d'effort en vue d'un bien ultérieur. Au contraire, la contemplation est proprement activité de loisir et une fin en soi. (Rappelons-nous le douzième livre de la *Métaphysique* sur le bonheur divin. La divine activité de l'esprit est la meilleure et la plus agréable, mais chez nous elle est passagère, Dieu l'exerce éternellement).

Passagère chez nous ! Retour mélancolique sur notre condition mortelle ! Est-ce encore le bonheur, s'il doit finir ? Oui, dit Aristote, le bonheur *humain*, à condition qu'il nous soit donné l'espace d'une vie assez longue. Trait de prose et de résignation assez dans le caractère d'Aristote. Il parle (moins la poésie) comme l'épicurien La Fontaine :

> Viens donc et de ce bien, Divine Volupté
> Veux-tu savoir au vrai la mesure certaine ?
> Il m'en faut pour le moins un siècle bien compté ;
> Car trente ans, ce n'est pas la peine !

Aristote oublie ici ce qu'il disait au premier livre, contre Platon et l'éternité du Bien absolu. « La durée, disait-il, ne fait rien à l'affaire ». A présent, c'est une condition du Bien. L'éternité, éternelle possession du Bien éternel, serait l'idéal qu'il n'ose espérer.

Et cependant il n'y renonce pas tout à fait. « Si nous ne sommes pas éternels, faisons tout comme s'il était possible de l'être ». A l'objection qu'il suppose, qu'une telle vie dépasse notre condition mortelle, il répond : élevons-nous au-dessus de notre mortalité! Pratiquons, exerçons l'immortalité autant qu'il est en nous. Et d'ailleurs ce divin qui, à un point de vue, nous dépasse, c'est aussi ce que nous avons de plus intime et de plus nous-même.

Le bien propre de notre nature est de nous dépasser dans cette extase de contemplation. Si, dans la vie animale, tout tend vers l'homme, s'il est de l'essence de l'animal inférieur de tendre à ce type extrême et parfait d'animalité qu'est le bipède homme, il est de la forme et de l'essence de l'homme de vouloir être dieu. (Ajoutons toujours : de quelque manière!)

Les belles sentences dans leur austérité dépassent tout commentaire : Οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει... ἄλλα (χρὴ) ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν... κατὰ τὸ κράτιστον... δόξειε δ'ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο... 1177, b. 27.

Il ne faut pas comparer cette page avec le *Banquet* ou la *République*. Elle n'est pas moins belle. C'est du plus noble Aristote : Sentences brèves, coupées par des silences, il se dit à lui-même cette affirmation d'immortalité comme un homme qui médite tout haut..

Que le *Magnanime* est piteux près de ce méditatif!

Aristote ne nous dit pas expressément que l'objet de la contemplation est Dieu. Il nous le laisse conclure. Le bonheur est dans l'activité la plus haute s'exerçant sur le plus haut objet.

A la fin de l'*Éthique Eudémienne*, il est aussi explicite qu'on peut le désirer. « La fin de l'homme est la contemplation », et il ajoute le service de Dieu :

En morale comme en toute chose, la loi est de vivre en vue d'un principe dominateur, de tout rapporter à ce principe, à la vertu, à la perfection de son activité, comme le serviteur est ordonné au bien du

maître... Or l'Homme est composé de deux parties, l'une qui commande, l'autre qui obéit..

La partie de nous mêmes qui domine ou qui doit dominer est l'âme contemplative. Et l'âme elle-même est ordonnée à Dieu. Ce n'est pas que Dieu lui commande comme un maître à un esclave, dans son propre intérêt. Dieu n'a besoin de rien, mais de même que le médecin ordonne ce qui est nécessaire à la santé, ainsi la sagesse nous commande en vue de la fin qui est Dieu. Il faut donc considérer dans le choix des biens naturels la contemplation de Dieu. Telle est l'idée et la règle la meilleure. Tout ce qui par excès ou par défaut empêche le service et la contemplation de Dieu sera méprisé et rejeté.

Notre rôle ingrat est de mettre Aristote d'accord avec lui-même, si c'est possible, ou de montrer qu'il n'arrive pas à s'accorder. Voilà le Bonheur rationnellement défini et sans recours aucun à la Politique, tel au contraire qu'il fait l'homme indépendant des vertus sociales. Or il nous a été dit qu'en l'étude du bien humain, la Politique est la science architectonique, que le bien de l'individu et le bien de l'État, c'est tout un. Or, je le demande, si le bien est de contempler, comment, en quel sens peut-il être dit commun à la Cité et au philosophe? L'État est-il contemplateur? Si quelque activité est individuelle, c'est celle du savant et du philosophe, elle le suspend au divin et l'affranchit du lien social. Le bien de la Cité, l'ordre, la paix publique, sont tout au plus des conditions de ce loisir de contemplation. Enfin si tel est le bien et le bonheur de l'homme, c'est la Morale individuelle qui est architectonique par rapport à la Politique.

La fin de la *Morale Eudémienne* nous indique assez clairement quelle est la vraie science architectonique, c'est la science du divin.

Disons : c'est la Science du Bien absolu, et Plotin le montre bien contre Aristote, en partant des principes d'Aristote :

« Le bien d'un être est l'activité conforme à sa nature. Le bien de l'âme est donc son activité et si l'âme est parfaite et tend vers le parfait, son bien n'est plus simplement relatif à elle-même, mais c'est le bien absolu... » *Enn.* I, VII, 1.

Ainsi la Vérité sainte était d'accord avec l'amitié pour souffler à Aristote que, si le bonheur de l'homme n'est pas le Bien en soi, il en dépend comme de son principe et de son objet nécessaire et qu'ainsi le Bien absolu, en soi et par soi, domine toute la morale et toute finalité.

CONCLUSION

Ce cahier est de bonne foi; j'espère qu'on m'accordera au moins cela. Un lecteur peu sagace, s'il peut y en avoir parmi les amis des « Archives », n'y verrait peut-être qu'un réquisitoire passionné d'un dévot de Platon contre le platonicien qui a trahi. Or ce n'est pas un réquisitoire du tout. C'est, ce que le titre indique, l'exposé, à la manière d'Aristote, d'une antinomie particulièrement difficile et que je crois insoluble. Mes sentiments à l'égard d'Aristote ne font rien à l'affaire. Si on veut les savoir, je dirai qu'ils sont mêlés sans doute, mais que l'admiration cordiale y domine. Non seulement j'estime qu'Aristote est un des plus grands penseurs de tous les temps, à ce degré d'excellence où les comparaisons sont futiles, mais je l'aime bonnement, naïvement, comme on aime un bon maître familier. J'aime l'homme Aristote que je ne sépare pas du savant et du philosophe, son esprit, sa sincérité, sa curiosité, si vive, si sympathique et respectueuse de tout ce qui vit, et qu'est-ce qui ne vit pas? parce que tout est humain et tout est divin aussi[1]; pour sa simplicité, en quoi il est bien Hellène et de la bonne époque. Il lui arrive d'être sublime, mais comme sans s'en douter. Il n'est jamais « σεμνός ». Il ne prend pas des airs de profondeur. Il est aussi accessible que Socrate, et il ne manque pas d'ironie, mais sans aiguillon. Reste le désolant mystère de son antiplatonisme, de cette interprétation étroite avec persistance, mesquine, de ce qu'on peut appeler le platonisme éternel... Ne jugeons pas. Il y a des exemples de tels malentendus entre hommes d'un égal génie. Je ne veux pas croire qu'Aristote ait trahi, pas plus que Descartes n'a trahi la Scolastique, sa nourrice, dont, sans le dire, il a beaucoup gardé. Les intentions étant sauves, l'opposition demeure et le Dilemme qui fait l'objet de ce modeste essai. J'en résume les conclusions.

1. Il y aurait un chapitre à faire, oh! pas un livre, sur la piété d'Aristote.

L'occasion en a été une opinion assez répandue et en train de devenir axiome pour ceux qui n'ont pas le temps d'y regarder de près. La pensée d'Aristote est, dit-on, essentiellement païenne[1].

Et ce penseur païen, génie puissant, merveilleusement logique, est l'auteur d'un des systèmes philosophiques les plus homogènes, les plus rigoureusement liés. Cela aussi est un lieu commun comme la parfaite rigueur géométrique dans la suite des théorèmes de Spinoza. Or la Scolastique, depuis S. Thomas, est aristotélicienne; *donc* la conclusion s'impose : faillite de la Scolastique comme philosophie chrétienne. Voilà le préjugé.

Pour le combattre, il arrive qu'on fait Aristote beaucoup plus chrétien qu'il n'est.

Sans prétendre connaître toute la pensée d'Aristote, (on ne sait jamais que *de* l'Aristote, comme on sait *du* grec), je suis sûr qu'il n'est pas le païen irréductible que certains prétendent et je suis presque sûr que sa synthèse n'est pas faite, que sa doctrine reste pleine d'incertitudes et d'antinomies peut-être insolubles. Et je suis convaincu que le système cohérent est celui de S. Thomas, « synthèse et synthèse nouvelle plus cohérente que celle d'Aristote et dont le vrai nom est Thomisme ». C'est l'opinion raisonnée et fortement appuyée d'un maître de la philosophie et de la critique philosophique anglaise, A. E. Taylor. Il est donc utile de montrer, dans l'intérêt du Thomisme et de la vérité, que, chez Aristote, non seulement la synthèse n'est pas faite, mais même qu'Aristote s'est mis par sa négation pure et simple des Idées dans l'impossibilité de la faire. Il fallait donc ramener toutes les apories du système à une antinomie principale.

1. Qu'est-ce qu'une pensée essentiellement païenne? Une pensée essentiellement hostile au christianisme... Or y a-t-il eu un tel paganisme avant le Christianisme? L'antiquité est pécheresse et expectante et sa sagesse est mêlée d'erreurs, de vérités entrevues et d'espoirs, et la divine opération de la grâce travaille les cœurs. Le jour venu, à la parole de Pierre ou de Paul, chacun choisira de rester païen ou d'être chrétien. Alors on pourra parler d'âme, de sagesse essentiellement païenne. Ce paganisme qui dit non, nous le connaissons, il est très moderne, il est dans tel livre, fiction, doctrine, que Platon aurait fait brûler, qu'Aristote n'aurait pas admiré... Mais, peut-on objecter, telle thèse explicite ou implicite d'Aristote n'est-elle pas contraire au dogme? Oui, et sa philosophie tout entière en serait irrémédiablement viciée, si la thèse était principale et si la doctrine était parfaitement cohérente, or c'est cette cohérence que je mets en question.

Aristote a voulu garder le dogme platonicien du primat de l'Intelligible. Il vivifie cet intelligible, il l'appelle Acte, mais c'est encore l'Intelligible et l'Idée. D'autre part, il a obstinément nié la transcendance de l'Idée... A-t-il réussi, pouvait-il réussir à maintenir son primat? Son Empirisme qu'on ne peut trop louer dans ce qu'il a de positif, consiste à observer le travail de l'idée dans les choses, effort de l'intelligible qui tend à se réaliser, sa vie et sa croissance... L'idée est la raison du devenir et se réalise au terme, mais est-elle à l'origine et de quelle façon, si l'idée subsistante de Platon n'est qu'une métaphore vaine?

Primat de l'Intelligible affirmé dès le commencement de la Métaphysique dans l'établissement du premier principe contre le relativisme mobiliste; affirmation de l'identité ou de l'unité intelligible de l'être. Ensuite, à travers quelques perplexités, il a assuré l'intelligibilité de la substance première concrète, individuelle, *par* l'idée qu'elle réalise. Mais déjà le Dilemme se dessinait: si l'idée n'est que dans la chose, cause seulement formelle, si, dans l'être qui devient, elle n'est qu'au terme du devenir, on peut se demander si ce qui est premier dans le temps, ce qui demeure, la substance enfin, n'est pas la matière et son désir. Ramenons tout à la causalité. Le changement est intelligible par son terme idéal. Cela suffit-il? L'idée cause finale et au terme cause formelle? Qui donne l'impulsion à cette matière qui veut être ce qu'elle n'est pas encore? Nécessité d'une cause à l'origine, efficiente, déterminante. Dans la chose ou hors de la chose et au-dessus? Immanente ou transcendante? Si l'efficience est immanente, ce ne peut être que désir et besoin. On peut l'appeler du beau nom de Nature, mais c'est un moins être qui tend au plus être.

Dilemme de la connaissance! Ces idées dans les choses, comment nous sont-elles connues? Si l'âme n'est que la forme d'un corps organique, la connaissance est tout empirique, et l'idée dans l'esprit n'est qu'un résidu de sensation. Si l'intellect transcende la sensibilité, s'il a des idées indépendamment des choses, cela n'entraîne-t-il pas la transcendance de l'intelligible?

Et au terme de sa *Physique*, Aristote affirme cette transcendance, non de l'Idée comme telle, mais de l'intelligible vivant, intelligent, de l'Acte pur. Et l'on peut penser qu'ainsi il sauve

tout. Mais la question dernière est celle de la causalité de cet Acte pur. Est-elle efficiente en tant qu'intelligible? c'est donc l'idée transcendante qui est la raison dernière et première de tout. L'Acte pur est cause par l'idée. Autrement il n'est plus que cause finale, difficile à interpréter (le beau mot κινεῖ ὡς ἐρώμενον risque fort de n'être qu'un mot, une métaphore), ou il n'exerce qu'une causalité mécanique indigne de lui.

Enfin, contre un prétendu Dualisme platonicien qui diviserait le réel en deux domaines sans rapport de l'un à l'autre, les Idées inertes et le monde sensible, changeant, Aristote condamnant la transcendance de l'idée, enfermant l'Idée dans les choses, a prétendu réaliser une philosophie du réel parfaitement une et continue, de la matière à l'Acte pur. Et il nous a paru que sa Réalité se divisait en un Monde où la Nature immanente, âme des choses ou âme universelle, besoin universel infiniment diversifié, est seule motrice efficiente par besoin... et en un Acte pur au delà du Monde, Acte pur qui se pense lui-même et rien d'autre, solitaire et inutile.

Il reprochait à Speusippe (*Métaph.* XII, 1072, a 32) et aux Pythagoriciens de mettre le Bien et le Beau à la fin des choses et non au commencement. Et c'est ce qui lui arrive, si la seule causalité efficace dans son système est celle de la Nature tendant toujours vers le mieux.

Dilemme insoluble sans le retour aux divines Idées.

Oportet ut sint Ideæ!

André Bremond, S. J.

Jersey.

APPENDICE

L'ARGUMENT DU PREMIER MOTEUR DANS LE « CONTRA GENTES »

Je crois faire œuvre utile à l'étudiant thomiste (et même au professeur à court de loisir pour l'humble travail de prélection philosophique des textes) en donnant un tableau aussi clair que possible, et, comme synoptique, de l'argument du Premier Moteur dans le *Contra Gentes*, livre I, ch. XIII.

Il est long et, par endroits, subtil; l'exacte conclusion n'en est pas si facile à dégager. Je ne crois pas que l'argumentation principale tende à prouver autre chose, même dans la pensée de S. Thomas, qu'un Premier Moteur immobile, lequel pourrait encore être *partie motrice* ou *âme* d'un *mobile par soi*, mobile céleste, Ciel vivant.

Ce n'est que par un bref complément de preuve tiré du livre XII de la *Métaphysique*, qu'il est conclu à un Moteur séparé.

Il y aurait un travail intéressant à faire sur la fortune de cet argument dans la Scolastique ancienne et moderne. On en trouvera les éléments bibliographiques dans la *Théodicée* du P. Pedro Descoqs, t. I, pp. 293-294 et 301-302. Je ne pourrai qu'effleurer le sujet par quelques citations.

1. La Preuve dans le « Contra Gentes ».

Trois moments de la preuve :

1° Nécessité d'un *Moteur indépendant*. C'est la partie principale.

2° Nécessité d'un *Moteur parfaitement immobile qui ne soit mobile ni par soi ni par accident*.

3° Nécessité d'un *Moteur séparé*.

Aristote prouve l'existence de Dieu par le mouvement, et cela de deux manières.

Première Voie (directe).

Tout être en mouvement reçoit son mouvement d'un autre. Or il y a quelque être en mouvement (par exemple le Soleil); il reçoit donc son mouvement d'un autre.

Cet autre, ce moteur, est lui-même *mobile* ou *immobile*.

S'il est *immobile*, nous avons ce que nous voulons : un premier Moteur immobile que nous appelons Dieu.

Si le moteur est lui-même *mobile*, il est mû par un autre, et ainsi de suite. Mais on ne peut remonter à l'infini, on arrive donc nécessairement à un premier moteur immobile.

Il reste à prouver l'antécédent : *Omne quod movetur ab alio movetur* et aussi cette proposition que *dans la série des moteurs mobiles, on ne peut remonter à l'infini.*

1. — *Omne quod movetur ab alio movetur.* — Cet antécédent se prouve de trois manières :

1° Si quelqu'être se meut lui-même, il a en lui-même le principe de son mouvement. Il faut aussi qu'il soit *primo motum*, c'est-à-dire qu'il soit mû immédiatement tout entier par lui-même, tout entier comme tel et non pas en raison d'une de ses parties, comme l'animal est mû par le mouvement du pied; car, en ce cas, on ne pourrait pas dire proprement qu'il se meut lui-même, mais qu'il est mû par une partie et cette partie par une autre.

Enfin, rappelons que tout mobile est divisible et qu'il a des parties.

Cela posé, Aristote raisonne ainsi :

Ce qui se meut soi-même se meut tout entier (il est mû tout entier par tout lui-même); donc si une partie s'arrête, le tout s'arrête, l'arrêt d'une partie entraîne l'arrêt du tout. En effet, si, tandis qu'une partie est en repos, une autre continuait de se mouvoir, le mobile ne serait pas tout entier *primo motum*, mais seulement la partie qui se meut, tandis qu'une autre reste en repos.

Il ne sert de rien de nier le supposé, comme fait Avicenne, à savoir qu'une partie (d'un mobile étendu, continu) puisse s'arrêter indépendamment du tout; l'argument demeure. Il n'en reste pas moins vrai que le mobile étendu dépend pour se mouvoir de ses parties... et le nerf de l'argument est là : dépendance du tout par rapport aux parties [1].

2° Par *induction :* Ce qui est mû l'est : ou *per accidens*, en raison du mouvement d'un autre, ou *per se*, en raison de lui-même, non par suite d'un mouvement étranger.

Dans le premier cas, s'il ne fait que suivre le mouvement d'un autre, il est clair qu'il ne se meut pas lui-même.

1. *Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere... quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur...*

La réponse de S. Thomas à la « calomnie » d'Avicenne est-elle décisive? Le mobile étant divisible, composé de parties, nous dit l'Angélique, le mouvement du tout dépend du mouvement des parties essentiellement... Donc il ne se meut pas lui-même *primo et per se.*

Distinguons : Si l'on considère le mobile comme étendue pure, *transeat;* mais il faut nier le supposé : dans un corps donné, la continuité des parties est l'unité de l'étendue et exige un principe d'unité qui est la forme..

Si l'on considère *tel* corps, son étendue et l'unité qu'il tient de la forme, on ne voit pas qu'il dépende *primo* des parties quant au mouvement. Il se meut lui-même tout entier par sa forme et la forme ne se sert pas d'une partie pour pousser l'autre..

Dans le second cas, s'il est mû en raison de lui-même, le mouvement est ou *violent* ou *naturel*. Si le mobile est mû par violence, il ne se meut pas lui-même; s'il est mû par nature, il faut distinguer encore deux cas : le mobile est vivant, organique, ou inorganique. Or le *vivant* est mû par l'*âme*. Le corps inorganique reçoit son mouvement naturel de la *cause productrice*, ou de ce qui lève l'obstacle à son mouvement : *haec moventur a generante et removente prohibens*.

3° Enfin une chose ne peut être en puissance et en acte par rapport au même. Or l'être qui se donnerait le mouvement serait en acte par rapport au mouvement.

2. — *Deuxième proposition à prouver : On ne peut remonter à l'infini dans la série des moteurs mobiles.*

Cela s'établit également par trois raisons.

1° Dans cette série supposée infinie de moteurs mobiles, chacun des moteurs, étant corporel et divisible, est mû lui-même, tandis qu'il meut; tous ces moteurs en nombre infini se meuvent donc tous à la fois... Mais chacun d'eux étant fini se meut dans un temps fini. Une série infinie de moteurs mobiles se mouvrait donc dans un temps fini. Or cela répugne. Donc...

Preuve de la *mineure :* il est impossible qu'une série infinie se meuve dans un temps fini : Moteur et mobile se touchent ou se continuent... Cette série infinie ne formerait donc qu'un seul corps infini... Or il est prouvé au sixième livre de la *Physique* que cela est impossible.

2° Dans une série de moteurs dépendants en succession régulière, si l'on enlève le premier moteur ou s'il cesse de mouvoir, rien ne bougera plus, car ce premier moteur est la cause du mouvement de tous les autres; mais dans une série infinie, il n'y a pas de premier moteur, tous sont moyens. Aucun donc ne se mouvra. Or le mouvement est nécessaire.

3° La troisième raison revient à la précédente, mais procède inversement. La cause instrumentale suppose une cause principale. Mais dans cette série de moteurs mobiles, il n'y aurait que des causes instrumentales. La cause principale manquant, rien ne pourra se mouvoir.

Ainsi s'achève la première démonstration.

Seconde Voie (indirecte).

Cette seconde preuve est indirecte (ou par l'absurde).

Nous voulons prouver qu'il y a un Premier Moteur Immobile. Prenons la contradictoire : *Tout moteur est mobile* — et montrons sa fausseté.

Cette proposition serait vraie : ou *par soi*, nécessairement, ou *par accident* (comme un fait qui pourrait être autrement). Or elle n'est vraie ni *par accident* ni *par soi*.

1. — *Elle n'est pas vraie par accident* (ce qui suit est assez subtil; je traduis donc plus littéralement). — Si elle est vraie par accident, elle n'est donc pas nécessaire. Il est donc contingent (possible, dans le sens de non nécessaire) qu'aucun moteur ne soit mû. Mais si le moteur n'est pas mû, il ne meut pas, dans l'hypothèse de l'adversaire, *ut dicit adversarius.* Donc il est contingent, il pourrait se faire que rien ne soit mû, car si rien ne meut, rien n'est mû. Or, d'après Aristote, il est impossible qu'à quelque moment il n'y ait pas mouvement. La première proposition n'était donc pas contingente.

En un mot, de la proposition qu'il est vrai, en fait, mais non nécessaire, que : « Tout moteur est mû », il suit la possibilité de l'absence de tout mouvement. Or le mouvement est nécessaire (d'après Aristote). Donc[1]...

Cela se prouve ainsi :

Si deux choses sont unies *per accidens* et si l'une se trouve sans l'autre, il est probable que l'autre se trouve aussi sans la première.

Exemple : *Musicien* et *blanc* se trouvent réunis en *Socrate*, *per accidens.* Dans *Platon*, nous avons *musicien* sans la *blancheur*, il est probable que, dans quelque autre, nous trouverons l'attribut *blanc* sans l'attribut *musicien.* En conséquence, si *moteur* et *mû* se trouvent réunis en quelque être *per accidens* et si *mû* se trouve en quelque être sans qu'il soit en même temps *moteur*, il est *probable* que *moteur* se réalise tout seul dans un autre être sans qu'il soit *mû.* Et l'on ne peut objecter le cas de deux attributs dont l'un dépend de l'autre, puisque, par hypothèse, les deux attributs sont unis *per accidens.*

C'est un « confirmatur » qui ne donne qu'une probabilité. C'est plus qu'une possibilité, — laquelle n'est pas niée par l'adversaire supposé, mais plutôt implicitement affirmée par lui (il tient que cette union n'est pas

1. La première partie du dilemme laisse d'abord quelque doute. La proposition : *Omne movens movetur* (contradictoire de : *Datur Motor immobilis*) n'est vraie ni *per accidens* ni *per se.* Elle n'est pas vraie *per accidens.* Celui qui la tiendrait pour telle serait amené logiquement à admettre la possibilité qu'il n'y ait pas de mouvement, ce qui (selon Aristote) est absurde.

La conséquence ne paraît pas d'abord évidente. Ne peut-on pas tenir et que le mouvement est nécessaire, et qu'en fait cette nécessité est assurée par une série de moteurs mobiles, quoiqu'elle pût être assurée par un premier moteur immobile? (Un œil est nécessaire pour la vision et cependant ni l'œil droit ni l'œil gauche n'est nécessaire, mais seulement l'un ou l'autre).

Définissons exactement ce qui est supposé. La proposition : « *Tout moteur est mû par un autre* » est *nécessaire* ou *contingente.* Il faut choisir. Celui qui la tient pour contingente *affirme*, d'une part, la *possibilité* qu'il n'y ait pas de moteur immobile, puisqu'en fait il n'y en a pas, et la *possibilité* qu'aucun moteur, aucune cause actuellement motrice ne soit mue. Mais une cause qui n'est pas mue, si elle se met à mouvoir, est moteur immobile. Or il est possible qu'il n'y ait pas de moteur immobile. Le moteur actuel pourrait donc, n'étant pas mû, ne pas mouvoir.

De ces deux possibilités : qu'il n'y ait pas de moteur immobile, et qu'aucun moteur actuel ne meuve, il s'ensuit la possibilité qu'il n'y ait pas de moteur, pas de cause du mouvement, donc pas de mouvement.

Je reste incertain, et je laisse cet argument aux professionnels et aux amateurs de Dialectique.

nécessaire); une conclusion de possibilité ne l'atteindrait pas : Il est possible, dirait-il, mais en fait *per accidens* il n'en est pas ainsi. La conclusion est qu'il est *probable,* en grec εὔλογον, au moins probable, pour ne pas dire nécessaire, ajoute Aristote, mais enfin ce n'est qu'une raison de convenance.

La proposition : « Tout moteur est mû », n'est donc pas vraie *par accident,* nous l'avons prouvé.

2. — *Elle n'est pas vraie nécessairement.* — Si elle était vraie nécessairement, il suivrait cette absurdité que le même serait à la fois en acte et en puissance par rapport au même.

Si un moteur considéré à part, le moteur en tant que moteur, est lui-même mû, cela peut être de la même espèce de mouvement, et alors en tant que causant l'altération, il serait lui-même sujet de l'altération, en tant que guérissant il serait guéri, en tant qu'enseignant il serait enseigné, il serait donc à la fois en acte et en puissance par rapport au même, ce qui répugne.

On n'évite pas l'absurdité en supposant que le moteur est nécessairement mû, mais pas de la même espèce de mouvement qu'il communique; par exemple que le moteur altérant est mû localement et ainsi de suite. Le nombre des mouvements possibles est limité, il faudra donc remonter à un premier moteur qui ne soit mû d'aucune manière à moins qu'on ne suppose le retour circulaire des motions. Mais il s'ensuivra tout aussi bien que le même est en acte et en puissance par rapport au même médiatement sinon immédiatement, et l'absurdité est égale.

Complément de la preuve : *Que le Premier Moteur est parfaitement immobile.*

Il résulte de ce qui précède qu'il y a un premier moteur *indépendant,* qui ne reçoit pas le mouvement d'un autre. Il reste à prouver qu'il y a un moteur *immobile,* car le moteur indépendant pourrait être mobile *par soi.* Aussi Aristote pousse-t-il plus avant.

1° Ce moteur indépendant d'un autre ou est immobile, et nous avons ce que nous cherchons, ou il se meut lui-même. (Et qu'il y ait un premier moteur mobile par soi, cela est assez probable, car ce qui est par soi vient toujours avant ce qui est par un autre; il est donc raisonnable, vraisemblable que le premier mobile soit mobile par soi.)

Dans ce mobile par soi, si nous voulons éviter l'absurdité d'un être en acte et en puissance *relate ad idem,* il nous faudra distinguer le mobile et une *partie motrice immobile;* il y a donc un premier moteur immobile.

Relinquitur igitur quod una pars ejus est movens tantum et altera mota; et sic habetur idem quod prius, quod aliquid sit movens immobile.

Mais la partie motrice du *mobile per se* n'est pas nécessairement parfaitement immobile. Immobile *per se,* elle peut être mobile *per accidens,*

comme il est manifeste dans les animaux de chez nous; il nous faut donc prouver un moteur qui ne soit mobile ni *per se* ni *per accidens.*

(Comme on le verra, ce moteur immobile de tout point pourrait être encore la *partie motrice*, c'est-à-dire l'âme, d'un mobile par soi.)

2° Qu'il faut un moteur *parfaitement immobile :*

Les mobiles par soi de chez nous (*quae sunt apud nos*), c'est-à-dire les animaux, étant corruptibles, leur partie motrice est mobile *per accidens.* Or il est nécessaire de ramener les mobiles par soi, corruptibles, les animaux mortels, à quelque moteur par soi perpétuel qui soit la cause de la perpétuité de la génération dans ces mobiles inférieurs. Et ainsi le moteur de ce Mobile par soi éternel n'est mobile ni par soi ni par accident.

(La conclusion ne me paraît pas nécessaire. L'animal mortel et la suite des animaux mortels supposent un premier moteur mobile éternel. Accordons cela. S'ensuit-il que le moteur, la partie motrice de ce mobile éternel, ne puisse pas être mue par accident? Toute âme d'un animal mortel est mue *per accidens...* La logique m'interdit la conversion simple : Toute âme mue *per accidens* est âme d'un animal mortel.)

3° *Preuve qu'il faut un mobile par soi éternel :* Le mouvement est éternel, donc aussi la génération des mobiles par soi, corruptibles, des animaux terrestres, est éternelle. Mais cette éternité de génération ne peut avoir pour cause ni l'un des animaux mortels, ni tous à la fois, parce que le nombre en serait infini et cela répugne et parce qu'ils ne peuvent pas être tous à la fois; une succession n'est pas, ne peut pas être un ensemble.

Confirmatur : Nos mobiles par soi, les animaux, sont déterminés à se mouvoir, à commencer de se mouvoir, par quelque mouvement étranger; par exemple la nourriture digérée, l'altération de l'air. Il suit de là qu'un mobile par soi dont la partie motrice est mue par accident pourrait ne pas se mouvoir. Or il est nécessaire que le premier mobile par soi se meuve toujours pour assurer la perpétuité du mouvement. Donc le premier moteur n'est mû ni par soi ni par accident.

Conclusion.

Que faut-il conclure? Que le premier moteur immobile par soi et par accident n'est pas partie du premier mobile? Non sans doute, puisque S. Thomas ajoute exprès un supplément de preuve pour ce dernier point. Il le tire du livre XII de la *Métaphysique :*

« Mais parce que Dieu n'est pas partie d'un mobile par soi, Aristote cherche plus outre, et conclut de ce moteur qui est partie du mobile par soi, à un moteur tout à fait séparé qui est Dieu.

Comme ce qui se meut par soi se meut par l'appétit (comme la raison de son mouvement est un appétit), il faut que son moteur, sa partie motrice meuve par l'appétit d'un objet désirable, et cet objet lui est

supérieur comme cause du mouvement. Car ce qui désire est de quelque manière moteur mû, mais l'objet du désir meut sans être aucunement mû. Il faut donc qu'il y ait un premier moteur séparé, absolument immobile, qui est Dieu ».

* * *

En résumé, trois parties de la preuve purement physique (tirée du huitième livre de la *Physique*). Nécessité : 1° d'un moteur indépendant; 2° d'un moteur immobile par soi; 3° d'un moteur immobile qui ne soit mobile ni par soi ni par accident, mais qui pourrait être encore partie du mobile par soi.

Enfin preuve tirée de la *Métaphysique* d'un moteur séparé, qui n'est pas âme appétitive, mais objet du désir.

Sylvestre de Ferrare explique d'après S. Thomas comment la partie motrice, ou l'âme de la sphère roulant sur elle-même n'est immobile ni *par soi* ni par *accident :*

« Le moteur qui se trouve dans le mobile *definitive*, comme l'âme dans le corps, ne participe pas *per accidens* au mouvement d'une partie, mais seulement au mouvement du tout. Or le ciel ou la sphère céleste tournant sur elle-même, les parties se meuvent, mais le tout reste dans le même lieu. Donc la partie motrice n'est pas mue, même *per accidens*. Ainsi selon S. Thomas, l'existence d'un moteur immobile séparé transcendant n'est prouvée par Aristote que dans la *Métaphysique*, comme cause finale, objet d'amour... La *Physique* prouverait bien un moteur immobile *per se* et *per accidens*, mais qui pourrait être le moteur immanent ou l'âme du ciel ».

Cela même est-il apodictiquement prouvé ? S. Thomas se porte-t-il garant de la preuve telle qu'il l'expose d'après le texte d'Aristote, même dans la supposition de la nécessité du mouvement éternel ? Son exposé est plus qu'un simple commentaire; ce n'est pas cependant l'adoption pure et simple.

On peut se demander pourquoi il fait la place si large à une argumentation si compliquée. Sans doute, à cause de l'autorité d'Aristote auprès de ceux auxquels il s'adresse, des Gentils, des Musulmans.

Une autre raison subjective pourrait être l'intérêt dialectique. Ce travail d'éclaircir et d'ordonner un argument long et subtil devait tenter le professeur, comme il a tenté depuis Hamelin (avec un moindre succès de clarté pédagogique : le chapitre de la *Somme contre les Gentils* est la limpidité même comparé au chapitre d'Hamelin sur le même sujet).

Enfin, de tout cet appareil dialectique, S. Thomas extrait pour le reproduire dans la *Somme Théologique* et dans le *Compendium Theologiae*, un argument simple, indépendant d'un système cosmologique et par là même plus convaincant.

2. Critique de la preuve. — Extraits de quelques auteurs.

1. *Anciens.* — Je ne citerai que Banez. Dans son commentaire de la Somme, il résume clairement la question, et expose les raisons alléguées contre la valeur de la preuve :

Le principe *Omne quod movetur ab alio movetur* n'est ni évident par lui-même, ni démontré. De la démonstration qu'on prétend en donner, il suit bien qu'on doit remonter à un moteur qui ne soit pas mobile *par soi*, mais il peut être mobile *per accidens*. Ainsi pour le *mouvement de l'homme*, on peut remonter jusqu'à l'âme, mais non pas plus loin. On prouverait donc tout au plus un premier moteur qui serait l'intelligence motrice du premier ciel, mais non pas Dieu.

S'agit-il de *mouvement physique?* L'intelligence motrice du premier ciel suffit à l'expliquer... Des preuves alléguées, tout ce qu'on peut conclure, c'est la distinction dans le vivant de la partie motrice et de la partie mue : « Item, ex hoc solum colligitur quod in eodem vivente distinguatur pars per se movens a parte per se mota ».

S'agi-t-il de *mouvement métaphysique?* Cajetan enseigne que le même peut être moteur et mû, *secundum diversas rationes*. Ainsi l'intelligence humaine : le même intellect est par rapport à l'intellection actif et passif.

D'après Scot, cette proposition que rien n'est à la fois en acte et en puissance... est vraie de l'acte et de la puissance sur la même ligne *secundum eamdem rationem;* elle n'est plus vraie, s'il s'agit de puissance *formelle* et d'acte *virtuel*. L'intellect par exemple est mis par les espèces intelligibles en acte *virtuel* et il est en puissance *formelle* par rapport à l'intellection (à l'acte second). Dans la série des moteurs, on pourrait donc s'arrêter à un moteur qui pourrait se mouvoir lui-même en raison d'un tel acte virtuel.

Dans sa réponse, Bañez rapporte d'abord l'opinion de Cajetan, à savoir que, de ces preuves, Dieu est conclu *quasi per accidens*, c'est-à-dire : on prouve un premier moteur et cet attribut est le propre de Dieu *en fait*, quoique l'argument ne permette pas de conclure un moteur plus immobile que l'âme intellective ou la forme du Ciel... S'il en est ainsi, disons que Dieu n'est pas prouvé, car l'attribut « premier moteur » ne lui appartiendrait pas en propre.

A ces objections contre l'argument tiré du mouvement, Bañez répond : que, s'il s'agit seulement du mouvement physique, Cajetan a raison de conclure qu'on remonte seulement à un moteur immobile *per se*, mais qui pourrait être mû *per accidens* : « Bene dicit Cajetanus quod per illam rationem solum devenitur ad primum motorem immobilem quidem per se, per accidens tamen potest esse mobilis. Sed non debet sic sumi... »

Mais la preuve doit s'entendre des mouvements spirituels et métaphysiques, de toute application d'une puissance spirituelle à son acte, et même des mouvements métaphoriques, comme meut par exemple la fin, et Bañez formule l'argument tel qu'il devait être :

« Omne quod movetur quocumque motu, sive spirituali, sive metaphysico, sive morali propter appetitum alicujus superioris, ab alio movetur... »

C'est l'aveu que l'argument proprement aristotélicien par le mouvement physique ne conclut pas.

2. Modernes. — Le P. RICKABY, dans son excellente traduction et adaptation anglaise du *Contra Gentes,* omet délibérément toute la preuve de Dieu par le mouvement, c'est-à-dire la presque totalité du chapitre XIII de la Première Partie. Il a depuis développé les raisons de son omission dans un petit livre : *Studies on God and his creatures.*

Et de cette omission et des raisons données pour la justifier, le P. Mac Nabb, dominicain, concluait à regret que le P. Rickaby n'était pas métaphysicien!

En dehors de toute considération métaphysique, l'omission se justifiait par des considérations d'ordre pratique. Valide ou non, l'argument, tel qu'il est présenté, long, technique et subtil, ne peut intéresser de nos jours que la curiosité des professionnels... Il ne convaincra jamais personne sous cette forme technique et exhaustive. Au respect des éditeurs[1] pour certaines erreurs de texte qui enlèvent tout sens à certaines parties de l'argumentation, on peut se demander si eux-mêmes se sont souciés de comprendre ce qu'ils imprimaient. Mais la discussion de la preuve par le P. Rickaby dans son petit livre vaut la peine d'être discutée. Peut-être l'idée d'un conflit entre les lois de la science moderne et la Physique d'Aristote l'a-t-elle entraîné à sacrifier quelque principe proprement métaphysique?

Le problème peut se résumer ainsi : Est-ce que les principes de la philosophie naturelle newtonienne et post-newtonienne sont en contradiction avec la théorie métaphysique qui rapporte tout mouvement, même local, au devenir finaliste, au passage de la puissance à l'acte?

Écoutons le P. Rickaby (*Studies...*, p. 33) :

« On peut, dit-il, sans manquer de respect à S. Thomas, prétendre, à la lumière de la science moderne, que le *seul* mouvement local, ou le transfert d'une particule de matière d'un lieu à un autre, n'est pas de soi une preuve de l'existence de Dieu ».

Et il fait sienne l'assertion de C. Dessoulavy (« Revue de Philosophie », juin 1906) : « Dans une philosophie du monde, — c'est-à-dire je présume : dans la conception newtonienne de la matière et du mouvement, — la preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur ».

L'autorité d'Aristote, *the labyrinthine man*, l'émeut sans l'émouvoir : « J'ai, dit-il, exploré ce labyrinthe de la *Métaphysique*, livre XII et de la *Physique*, livre VIII, sous la conduite du vieux et excellent commentateur jésuite Silvester Maurus, lequel fait si souvent dire à Aristote, non ce qu'il dit en effet, mais ce qu'il devrait dire. Des trésors de ce labyrinthe je n'ai gardé qu'un fragment, un aveu précieux : Il n'y aura pas de premier moteur si deux corps se meuvent réciproquement l'un l'autre.

1. J'excepte le récente édition Léonine.

Or cette condition est exactement vérifiée par la loi newtonienne de la gravitation, il n'est donc pas nécessaire de remonter à un Premier Moteur ».

Ainsi s'exprime *Sosias-Rickaby*. Et *Eumènes,* de répondre (car l'étude est sous forme de pacifique dialogue) :

« Et tout ce bel agencement des sphères de cristal, et ce premier ciel, premier mobile et moteur de tous les autres mouvements de l'Univers, tout cela est-il donc balayé par Newton? »

Eh oui! dit *Sosie,* tout cela balayé, disparu! et aussi toute la philosophie qui commandait ce système... Le monde est fait de myriades de millions de substances matérielles et chaque substance est à la fois active et passive... Les substances matérielles sont toujours essentiellement en acte et leur action s'exerce sur tout ce qui entre dans la sphère de leur activité..., etc. »

Représentez-vous cette multitude d'atomes « toujours en mouvement dans toutes les directions, poussant, tirant, attirant, repoussant, les unes les autres. Dès qu'elles existent, elles n'ont pas besoin d'un moteur étranger. Elles entrent toutes à la fois spontanément en action comme une bande d'enfants laissés à eux-mêmes, la classe finie, et qui se mettent tous à parler... « A prime mover is as superfluous as a prime talker ».

Eumènes : « Et que faites-vous du concours divin nécessaire à l'action de la créature?

Sosias : « L'agent matériel a besoin du concours divin, mais cela n'est pas un fait de science physique. Or la preuve en question est tirée du mouvement local en tant que fait de science physique. Le premier moteur que nous rejetons comme inutile est cette première sphère de l'astronomie Ptolémaïque. Sans doute nous admettons que toute activité physique ou mentale dépend de Dieu, mais cela, c'est un autre argument (mouvement métaphysique). Mais la tentative est vaine de rapporter toute motion locale à une source centrale d'énergie motrice; le royaume de la motion spatiale est démocratie, non monarchie ».

Le P. Rickaby n'est pas étranger à la Métaphysique au point de méconnaître la nécessité de la causalité divine. Il rejette l'argument *ex motu* en tant que *cosmologique.* Le système cosmologique est périmé; il n'y a plus de raison de supposer un moteur immobile du premier moteur mobile, le premier ciel, puisque ce premier ciel n'a pas de fonction motrice spéciale.

Sans doute, mais la preuve *ex motu* telle que S. Thomas l'a comprise, du moins telle qu'il la donne dans la *Somme théologique,* ne me semble pas dépendante d'aucun système cosmologique. Elle part, il est vrai, du mouvement local, autrement je ne vois pas ce qui la distinguerait de la preuve par la contingence, mais de n'importe quel fait de mouvement local dans n'importe quel système : « Aliquid movetur, ergo datur primum movens immobile »... Et nous montrerons ensuite que cette cause première du mouvement est esprit souverain : « Aliquid movetur localiter, ergo Deus est ».

Est-ce que la Physique moderne, la Mécanique rationnelle et la Mécanique céleste enlèvent à cet argument toute valeur...? C'est ce que je ne

vois pas clairement. Newton ne prétendait pas que sa loi de l'attraction fût causale au sens propre. Ce n'était selon lui que le mode d'action d'une cause ignorée.

Descartes lui-même a besoin de Dieu pour donner la chiquenaude initiale qui met tout en branle. Le mouvement une fois donné, causé par Dieu, il se conserve, se communique et se transforme d'après des lois nécessaires et divines. Mais enfin le Cartésien pourrait dire : « Aliquid movetur, ergo Deus est ». Le mouvement local ne regarde pas exclusivement le Physicien : le Métaphysicien a le droit et le devoir d'en rechercher la cause.

A moins que la Science n'établisse, et comment pourrait-elle le faire? que le mouvement local, n'ayant aucune réalité propre, aucune signification d'*être*, ne relève pas de l'Ontologie...

Pour Aristote et les Scolastiques, tout mouvement est passage de la puissance à l'acte, relève de la grande loi : « Nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu ».

Est-ce que le mouvement local comme tel échappe à cette loi? Échappe-t-il à la finalité dont cette loi est l'expression?...

J'aurais voulu qu'*Eumènes* poussât dans ce sens le P. Rickaby...

M. Gilson, dans son *Thomisme,* donne tout au long l'argument du Premier Moteur et il le trouve philosophiquement inattaquable et cohérent avec l'ensemble de la doctrine de S. Thomas.

Mais, d'après lui, « la preuve ne prend son sens plein que dans l'hypothèse d'un univers hiérarchiquement ordonné ».

Et ce qui est prouvé, ce que S. Thomas prétend prouver, c'est une cause non seulement du mouvement, mais de la vertu motrice du moteur mobile : « Ce dont la cause supérieure doit rendre compte, ce n'est pas seulement du mouvement d'un individu de degré quelconque, mais c'est du mouvement de l'espèce... »

Si telle est la pensée de S. Thomas, je doute que ce soit celle d'Aristote, et l'originalité de l'argument me semble être dans l'explication du simple fait du mouvement : « Quelque chose se meut, le soleil ou une pierre, peu importe, d'où nous remontons nécessairement au Premier Moteur immobile... »

Mais peut-être M. Gilson est-il aussi d'avis qu'un moderne ne peut plus arguer de ce simple fait et que la mécanique pure échappe à la Métaphysique...

Dans un article récent de la « *Vie Intellectuelle* » du 15 mai 1933, il semble reprocher à Aristote de n'avoir pas fait la distinction entre la finalité de l'ordre biologique et la nécessité matérielle (mécanique) de l'ordre inorganique : « L'erreur d'Aristote fut de ne pas se montrer fidèle à son principe : une science du réel pour chaque ordre du réel ». Sa méprise « est inverse de celle de Descartes », c'est la méthode biologique érigée en méthode physique. « Au lieu de réduire comme Descartes l'organique à l'inorganique, il prétendit comprendre l'inorganique dans l'organique... » (p. 419). Sans doute Aristote a profondément ignoré la Physique mathématique, mais son ignorance se double-t-elle d'une erreur philo-

sophique, la confusion des ordres, l'organique et l'inorganique? Je crois qu'il les distingue, mais il les soumet l'un et l'autre au principe de la finalité... Tout devenir est fait de finalité : ce principe de l'Acte et de la Puissance domine tout le réel, ce qui est et ce qui devient. La nature d'un caillou, le principe de son mouvement n'est pas une âme, il est analogue à une âme. A qui aurait voulu séparer les deux domaines, Aristote aurait fait le reproche qu'il adressait à Speusippe de faire de la science une méchante tragédie épisodique sans lien, sans unité...

M. Gilson poursuit : « Frappé du rôle dominateur de la forme dans l'être vivant, il n'en fit pas seulement un principe d'explication des phénomènes de la vie, il l'étendit encore de l'être vivant à l'être mobile en général. De là cette fameuse théorie des formes substantielles que le premier souci de Descartes sera d'éliminer. Pour un scolastique en effet les corps physiques sont doués de formes dont ils tiennent à la fois leur mouvement et leurs propriétés, et de même que l'âme est une certaine espèce de forme, celle d'un vivant, la forme est un certain genre d'âme, celui qui contient à la fois les formes des êtres inorganiques et les formes ou âmes des êtres organisés... » (*ibid.*).

On ne saurait mieux exprimer la pensée d'Aristote et son principe d'unité du réel et de la science. Si c'est une erreur, c'est tout l'Aristotélisme qui s'écroule avec la nécessité et l'universalité de l'Acte et de la Puissance, loi de l'être...

Faut-il ainsi diviser le réel? L'inorganique où tout s'explique intégralement par une mécanique sans finalité, sans âme, et l'organique où la finalité apparaît avec l'âme? Le qualitatif qu'Aristote expliquait par des formes est-il cartésiennement réductible à la pure quantité? La question que je pose, sans prétendre la résoudre, est celle de la valeur absolue des principes de la mécanique. S'il y a une intelligibilité purement mécanique, Aristote non seulement l'a ignorée, mais l'a implicitement niée. Il me semble que, d'après lui, une loi d'exacte mesure des mouvements naturels répugne, si on la tient pour absolue. C'est la nature qui meut, et si la nature est une sorte d'âme, la motion active naturelle est l'effet d'une sorte de volition, et ce principe dynamique échappe de droit à la mesure exacte. Il est utile de supposer la loi d'inertie, mais cette indifférence à changer « l'état de mouvement ou de repos » est une limite à laquelle tend la paresse de la nature, le relâchement de l'énergie initiale. Un monde ou une partie du monde régi par cette loi supposée absolue serait inintelligible, absurde. Est-ce que l'Aristotélisme ne doit pas aller jusque-là [1]?

1. Le Cartésien étend logiquement son déterminisme mécanique à tout geste vivant même humain; le mouvement de ma main qui écrit est aussi exactement déterminé, était en droit aussi exactement prévisible que la trajectoire d'un obus.

On s'accordera à soustraire à ce déterminisme l'acte humain volontaire, et aussi, je pense, les faits de spontanéité vitale, le bâillement du lion, l'éclosion de la fleur..., indétermination nécessaire de ce qui veut se faire, tandis qu'il

Enfin, pour revenir à notre preuve du mouvement, telle qu'elle est donnée dans la Physique d'Aristote, elle est trop dépendante d'une fausse cosmologie pour toucher beaucoup et il ne semble pas qu'elle prouve plus qu'une âme du Ciel...

Sous la forme simplifiée, indépendante de tout système cosmologique : « Aliquid movetur, ergo datur primus Motor immobilis, Deus », si le mouvement local n'a de lui-même aucun sens de finalité, la preuve est périmée; sinon elle vaut, mais on peut se demander quelle utilité il y a à la distinguer de la preuve par la contingence...

se fait. Mais la pierre qui tombe ou le nuage qui passe obéirait à la seule loi mécanique; ce serait un mouvement pur sans finalité...

Or peut-il y avoir un mouvement qui soit pur mouvement sans intention consciente ou naturelle? C'est ce qu'Aristote contesterait. Il ne nierait pas pour cela la constante et absolue régularité des mouvements sidéraux, cas de finalité parfaite équivalente à la béatitude du repos..., ni, à l'autre extrême, une certaine régularité prévisible, calculable, des mouvements élémentaires. Entre ces limites, jouerait la spontanéité naturelle, imprévisible et la même loi gouvernerait la réalité mobile, de la pierre à l'étoile, en passant par le vivant corruptible.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER II DU VO-
LUME X DES « ARCHIVES
DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
31 AOUT MCMXXXIII
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL, POUR GABRIEL
BEAUCHESNE A PARIS